GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

4

ARISTOTEL ŞI PERIPATETICII

Galaxia Gutenberg

GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

volumul al patrulea

ARISTOTEL ŞI PERIPATETICII

© Vita e Pensiero, 1992, ***Storia della filosofia antica***
© Editura Galaxia Gutenberg, 2009

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
REALE, GIOVANNI
Istoria filosofiei antice / Giovanni Reale; trad. din lb. italiană: Cristian Şoimuşan - Târgu Lăpuş : Galaxia Gutenberg, 2008
10 vol.
ISBN 978-973-141-090-6
Vol 4: Aristotel şi peripateticii / trad.: Mihai Sârbu. - 2009. - ISBN 978-973-141-102-6

I. Sârbu, Mihai (trad.)

14(3)(091)

Editura Galaxia Gutenberg
435600 Târgu-Lăpuş, str. Florilor nr. 11
Tel/fax: 0262-385786; mobil: 0723-377599
e-mail: contact@galaxiagutenberg.ro
comenzi@librariilegutenberg.ro
www.galaxiagutenberg.ro
www.librariilegutenberg.ro

GIOVANNI REALE

ISTORIA FILOSOFIEI ANTICE

volumul al patrulea
ARISTOTEL ŞI PERIPATETICII

Traducere din limba italiană
Mihai Sârbu

Galaxia Gutenberg
2010

Prefață

Interpretarea lui Aristotel, care o propunem în paginile următoare, depinde, în bună măsură, de interpretarea lui Platon. După părerea noastră, dacă este citit fără prejudecăți, Aristotel se dovedește a fi, în punctele principale ale gândirii sale, nu antiteza, ci o anume confirmare a lui Platon. Imaginea antitezei, atât de bine redată de Rafael în „Școala de la Atena", care îl înfățișează pe Platon cu degetul arătând cerul (adică transcendența metafizică), iar pe Aristotel cu mâna arătând pământul (adică fenomenele empirice) este, în realitate, imaginea interpretării pe care Umanismul și Renașterea au dat-o celor doi filosofi, adică imaginea conflictului dintre spiritualismul humanæ litteræ *(căreia Platon îi era reprezentant) și naturalismului științei (reprezentată de Aristotel). Vom vedea, în schimb, că Aristotel a fost singurul din gânditorii apropiați de Platon care a dezvoltat – cel puțin în parte – „a doua navigare" a acestuia și, mai mult decât atât, a purtat-o înainte pe o distanță anume. Evident, noua interpretare a lui Platon implică ulterioare aprofundări și dezvoltări ale raportului dintre sistemul aristotelic și cel platonician, care însă nu țin de resortul unei sinteze precum aceasta, întrucât se referă la înțelegerea polemicii lui Aristotel împotriva lui Platon și rădăcinile precise ale doctrinelor aristotelice în*

„Învățăturile nescrise" ale lui Platon. Pe de altă parte, interpretarea sistematic-unitară a lui Aristotel, care am susținut-o mereu, este convergentă cu noua interpretare a lui Platon și, de aceea, am considerat inutile orice modificări sau adăugiri ale ei.

*Lectura sistematic-unitară a operelor ezoterice ale lui Aristotel (singurele care ne-au parvenit), după ce a fost contestată începând cu 1923, a început să se impună din nou nu doar ca legitimă, ci ca unica posibilă, din motive care vom avea ocazia să le reafirmăm. Îl vom citi, deci, pe Aristotel într-o cheie unitară și sistematică, și ne vom opri să analizăm anumite puncte doctrinale rezervate, în mod curent, unor tratări monografice, pentru că numai în acest fel se fac vizibile cele două semne distinctive ale gândirii sale, adică felul în care încearcă să adevereasc*ă *și să depășească instanțele socratico-platoniciene și felul în care creează sistemul cunoașterii filosofice, și în mod formal.*

Amintim, în cele din urmă, că o formă finală a tezelor despre Aristotel, susținute în acest volum, a fost determinată de lucrarea Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele, *Vita e Pensiero, Milano 1961 (1984[4]; traducere în engleză de J. Catan, State University of New York Press, 1980) și munca de traducere și comentariu a* Metafizicii *lui Aristotel (2 vol., Loffredo, Napoli 1968, 1978[2]).*

Semnalăm, de asemenea, cititorului interesat două lucrări asupra gândirii Stagiritului pe care le-am publicat și care pot completa această sinteză. Pentru colecția „I Filosofi" a editurii Laterza am publicat Introduzione a Aristotele *(Bari 1974; 1991[6]; traducere spaniolă de V. Bazterrica, Editorial Herder, Barcelona 1985), care, dacă*

reia (de obicei pe scurt) părți ale acestei Istorii, *pe de altă parte oferă o serie de amănunte asupra formării lui Aristotel, asupra scrierilor exoterice, asupra destinului său, cât și o bibliografie amplă. Pentru colecția „Filosofi antichi" a editurii Loffredo am publicat prima versiune italiană (cu textul grec, monografie introductivă, comentariu critic, bibliografie completă și primul index integral al termenilor greci) a* Tratatului despre cosmos; către Alexandru *(Napoli 1974), care (fie și cu titlu de ipoteză de lucru, chiar dacă verificată cu multă grijă și în detalii) o atribuim lui Aristotel ca operă scrisă în stil exoteric pentru lecțiile ce le-a ținut lui Alexandru [cel Mare], când a fost chemat la curtea macedoneană ca preceptor al acestuia.*

Facem trimitere la aceste volume cititorul care dorește să afle mai multe despre motivele interpretării lui Aristotel pe care le prezentăm aici, la fel cum pentru aprofundarea interpretării lui Platon facem trimitere la volumul Pentru o nouă interpretare a lui Platon, *esențială în înțelegerea tuturor înnoirilor ce le-am introdus începând cu ediția a cincea a* Istoriei Filosofiei Antice.

ARISTOTEL
ŞI SISTEMATIZAREA
CUNOAŞTERII FILOSOFICE

ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι
πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐδέχεται

Mai întâi, ne reprezentăm înţeleptul
ca pe cineva care le cunoaşte pe toate.

Aristotel, *Metafizica*, A 2, 982 a. 8-9

SECȚIUNEA ÎNTÂI

RELAȚIA DINTRE ARISTOTEL ŞI PLATON DESFĂŞURAREA „CELEI DE-A DOUA NAVIGĂRI"

εἴ γε ἀΐδιον μηθέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν

Dar dacă nu există nimic veşnic, nici generarea nu va fi posibilă.

Aristotel, *Metafizica*, B 4, 999 b 5. sq.

'Αριστοτέλης [...] γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος μαθητῶν

Aristotel a fost cel mai congenial dintre discipolii lui Platon

Diogenes Laertios, V, 1.

I. PREMISĂ CRITICĂ: METODA ISTORICO-GENETICĂ ŞI INTERPRETAREA MODERNĂ A GÂNDIRII ARISTOTELICE

Înainte de a vorbi despre Şcoala lui Platon şi primii ei conducători este important, după părerea noastră, să vorbim despre Aristotel.[1] Moştenirea platoniciană a fost serios compromisă şi a fost supusă unei adevărate dezagregări, nu

[1] Aristotel (după cum ştim de la cronograful Apolodor, prin Diogenes Laertios, V, 9) s-a născut în primul an al celei de-a XCIX Olimpiade, adică în 384/383 î.C., la Stagyra, aproape de graniţa cu Macedonia. Oraşelul fusese deja bine colonizat de ionieni, iar dialectul vorbit era cel ionian. Tatăl lui Aristotel, care se chema Nicomachos, era un medic renumit, ce a lucrat în serviciul regelui macedonean Amyntas (tatăl lui Filip Macedonianul). Se poate presupune, deci, că cel puţin pentru o perioadă, tânărul Aristotel a trăit cu familia la Pella, reşedinţa lui Amyntas, şi a frecventat, probabil, curtea. În ce măsură a putut Nicomachos să-şi iniţieze fiul în arta medicinii nu ştim, având în vedere că a murit când Aristotel era încă foarte tânăr.

Ştim cu siguranţă că la optsprezece ani, adică în 366/365 Aristotel vine la Atena pentru a-şi perfecţiona formarea spirituală şi că a intrat, aproape imediat, în Academia platoniciană. Cu siguranţă Aristotel şi-a maturizat şi consolidat vocaţia spre filosofie, în mod definitiv, la şcoala lui Platon, rămânând în Academie pentru douăzeci de ani, adică până la moartea lui Platon. Care ar fi fost rolul precis al lui Aristotel în interiorul Şcolii lui Platon nu ştim precis: cu siguranţă a ţinut lecţii de retorică, dar, dincolo de asta, contribuţiile sale la diferitele discuţii în jurul tuturor temelor ce erau importante pentru Academie trebuie să fi fost fundamentale (acestea erau discuţii care nu implicau numai pe Platon şi pe academici, ci toate personalităţile de formare diferită care au fost oaspeţii Academiei, începând cu celebrul om de ştiinţă Eudoxos, care a frecventat Academia, probabil, tocmai în primii ani ai prezenţei lui Aristotel şi care a fost cel mai influent personaj, Platon fiind plecat atunci

în Sicilia). Este sigur că în cei douăzeci de ani petrecuți în Academie, care sunt cei decisivi în viața unui om, Aristotel a asimilat principiile platoniciene în substanța lor, le-a apărat în anumite scrieri şi, în acelaşi timp, le-a supus unei critici dure, încercând să le dea sensuri noi. (Nu întâmplător în dialogul *Parmenides*, care, după cum ştim, răspunde câtorva critici la teoria Ideilor, apare ca personaj foarte tânărul Aristotel. De fapt, unele critici la adresa Ideilor pe care le citim în Metafizica sunt analoge celor din *Parmenides*). La moartea lui Platon (347) când se îndrepta spre „mijlocul căii vieții noastre", Aristotel nu a mai crezut de cuviință să rămână în Academie, pentru că la conducerea Şcolii ajunsese Speusip (care era în fruntea curentului cel mai îndepărtat de pozițiile sale) şi de aceea a plecat din Atena îndreptându-se spre Asia Mică.

A început, astfel, o fază foarte importantă în viața lui Aristotel. Alături de un tovarăş de drum celebru, din Academie, Xenocrate, el s-a stabilit prima dată la Axos (pe coasta Troasului) unde a întemeiat o şcoală alături de platonicienii Erastos şi Coriscos, originari din oraşul Scepsis care au devenit consilierii lui Hermias, un om politic abil, stăpân în Atarneos şi Axos. Aristotel a rămas la Axos circa trei ani. A plecat apoi la Mytilene, în insula Lesbos, probabil împins de Teofrast (devenit ulterior succesorul lui Aristotel), născut într-o localitate din insula respectivă. Atât episodul de la Axos, cât şi cel de la Mytilene sunt fundamentale: probabil la Axos a ținut cursuri pe teme filosofice, iar la Mytilene a făcut cercetări în aria ştiințelor naturii, inaugurând colaborarea cu Teofrast, care va influența atât de mult destinele Şcolii Peripatetice.

343/342 î.C. presupune începerea unei noi perioade în viața lui Aristotel. Filip Macedoneanul îl cheamă la curte şi îi încredințează educația fiului, Alexandru, adică a personajului destinat să revoluționeze istoria greacă, în vârstă, pe atunci, de treisprezece ani. Reamintim că deja tatăl lui Aristotel fusese legat de curtea macedoneană, deci Filip îl putea cunoaşte pe Aristotel când acesta era doar un copil şi în orice caz, Hermias, care şi-a legat politica de cea macedoneană, a vorbit suveranului despre Aristotel în termeni laudativi. Din păcate, ştim foarte puțin despre relația spirituală stabilită între cele două personaje excepționale (unul din cei mai mari filosofi şi unul din cei mai mari oameni politici din toate timpurile) pe care soarta a dorit să-i lege. Este sigur că, dacă Aristotel putea să împărtăşească ideea unificării cetăților greceşti sub sceptrul

macedonean, cu siguranță nu a înțeles ideea elenizării barbarilor şi împăcarea lor cu grecii. În această privință, Geniul politic al discipolului, a deschis perspective istorice noi şi mai îndrăznețe decât acelea pe care învățăturile politice ale filosofului le puteau asimila, având în vedere că erau învățături conservatoare şi chiar înapoiate, în anumite privințe. La curtea macedoneană Aristotel a rămas, poate, până la suirea pe tron a lui Alexandru, adică până în 336 (dar este posibil ca după 340 să se fi întors la Stagira, Alexandru fiind deja implicat activ în viața politică şi militară).

În cele din urmă, în 335/334 Aristotel s-a întors la Atena şi a închiriat nişte clădiri în vecinătatea unui mic templu dedicat lui Apolo Lykeios, de unde şi denumirea de „Liceu" dată Şcolii. Şi, fiindcă Aristotel obişnuia să predea plimbându-se prin grădina ce aparținea acestui complex i s-a mai spus şi „Peripatul" (din grecescul *perípatos* = plimbare), iar discipolii săi s-au numit „peripatetici". Peripatul s-a contrapus, astfel, Academiei şi, pentru o vreme, a eclipsat-o complet. Aceştia au fost anii cei mai fecunzi pentru Aristotel, ani în care s-a realizat sistematizarea tratatelor filosofice şi ştiințifice ce ne-au parvenit.

În 323 î.C., la moartea lui Alexandru, s-a stârnit la Atena o revoltă antimacedoneană, care l-a vizat şi pe Aristotel, vinovat de a fi fost profesorul marelui rege (formal a fost acuzat că a scris un text laudativ pentru Hermias demn de un zeu). Pentru a scăpa de duşmani s-a retras la Chalcis, unde avea o moştenire maternă, lăsând lui Teofrast conducerea Peripatului. A murit în 322, după câteva luni de exil.

Scrierile lui Aristotel, după cum se ştie, se împart în două mari grupe: cele *exoterice* (care erau scrise de obicei în formă de dialog, destinate publicului larg) şi scrierile *ezoterice* (care constituiau, în schimb, rodul şi baza activității sale didactice şi care nu erau destinate publicului, ci numai discipolilor, şi fiind deci, erau în patrimoniul exclusiv al şcolii).

Primul grup de scrieri s-a pierdut complet şi nu ne-au rămas decât nişte fragmente şi titluri. Probabil, prima scriere exoterică a fost *Despre retorică sau Gryllos* (în care Aristotel apăra poziția platoniciană în fața lui Isocrate), în timp ce ultimele au fost *Protrepticul* şi *Despre filosofie*. Scrieri de tinerețe mai importante au fost *Despre Idei*, *Despre Bine*, *Eudemos* sau *Despre Suflet*. Atenția cercetătorilor s-a fixat, astăzi, asupra acestor opere, reuşindu-se recuperarea unui anumit număr de fragmente din ele. Alte scrieri din această perioadă nu sunt pentru noi decât titluri goale. Cea

mai completă şi îngrijită, informată şi echilibrată reconstituire a acestor scrieri a oferit-o E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962. Acolo cititorul va găsi o discuţie asupra întregii literaturi privind acest subiect. (Vezi şi M. Unterstein, *Aristotele. Della Filosofia*, Roma 1963). Credem că poate fi pus alături de aceste opere şi *Tratatul despre cosmos pentru Alexandru*, pe care Aristotel l-a scris, probabil, la curtea macedoneană (pentru discipolul său de seamă) cu acelaşi stil elegant şi metodă folosite în scrierile destinate publicului larg (vezi Reale, Aristotele, *Trattato sul cosmo*, Napoli [Loffredo] 1974).

Din contră, au ajuns la noi cea mai mare parte a operelor didactice, care tratează întreaga problematică filosofică şi câteva ramuri ale ştiinţelor naturale. Amintim, în primul rând, operele propriu-zis filosofice. *Corpus Aristotelicum*, în ordinea actuală se deschide cu *Organon*-ul, care este titlul sub care, începând cu antichitatea târzie, a fost cunoscută colecţia de tratate logice, şi anume: *Categoriile*, *Despre interpretare*, *Analitica primă*, *Analitica secundă*, *Topica*, *Respingerile sofistice*. Urmează operele de filosofie naturală: *Fizica*, *Despre cer*, *Despre generare şi corupere*, *Meteorologicele*. De acestea se leagă scrierile cu caracter psihologic, strânse sub titlul *Despre suflet* şi o culegere de opuscule intitulată *Parva naturalia*. Cea mai faimoasă operă este cea constituită din cele paisprezece tratate ale *Metafizicii*. Urmează apoi tratatele de filosofie morală şi politică: *Etica Nicomahică*, *Etica Mare*, *Etica Eudemică* şi *Politica*. În fine, trebuie amintite *Poetica* şi *Retorica*. (Între lucrările privind ştiinţele naturale amintim impresionanta *Istorie a animalelor*, *Despre părţile animalelor*, *Despre mişcarea animalelor*, *Despre generarea animalelor*: sunt opere ce privesc mai mult istoria ştiinţei, decât problemele filosofiei). Cât priveşte lista tuturor operelor aristotelice ce ne-au fost transmise de cataloagele antice, precum şi diferitele probleme ridicate de acestea, facem trimitere la excelenta lucrare a lui P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.

Colecţia scrierilor lui Aristotel a fost lăsată moştenire de către Teofrast lui Neleos, fiul acelui Coriscos cu care Aristotel a legat o prietenie trainică în cursul şederii sale la Axos. Urmaşii lui Neleos au ascuns în pivniţa casei lor aceste scrieri, care au zăcut acolo până când un bibliofil, pe nume Apelicon (partizan al lui Mithridates) le-a cumpărat. Din mâinile lui Apelicon au ajuns la Sulla, care în cursul primului război împotriva lui Mithridates le-a confiscat şi le-a dus la Roma unde a

doar în prima Academie, cu consecințe grave, după cum vom vedea. Aristotel, din contră, mai întâi ca academic în adevăratul sens al cuvântului, apoi ca academic dizident şi, în cele din urmă, ca întemeietor al unei Şcoli opuse Academiei (acelei Academii compromise cum era, de Speusip şi Xenocrate), a încercat o verificare sistematică a teoriilor platoniciene, ajungând la rezultate care sunt, în cele mai multe cazuri, „adeveriri" ale tezelor acesteia. Deja Diogenes Laertios scria că „Aristotel a fost cel mai congenial dintre discipolii lui Platon"[2], iar părerea sa, în ciuda părerii multora, considerăm că este exactă. Evident termenilor „discipol" şi „congenial" trebuie să le dăm o semnificație corectă. Un discipol adevărat al unui mare maestru nu este, cu siguranță, acela care repetă spusele maestrului, limitându-se să-i păstreze învățătura, ci acela care, pornind de la aporiile maestrului încearcă să le depăşească în spiritul maestrului.

---

continuat munca de transcriere începută de Apelicon. În cele din urmă, Andronicos din Rodos, în jurul secolului I î.C., a reuşit să pregătească şi să publice o ediție adecvată a scrierilor lui Aristotel: Andronicos era deja al zecelea urmaş al lui Aristotel în Liceu (vezi Strabon, XIII, 54, p. 608 şi Plutarh, *Viața lui Sulla*, 26). De atunci încolo, prima dată prin comentatorii greci, apoi prin filosofii arabi, după aceea prin cei medievali şi, în fine, prin renascentişti, aceste scrieri au devenit de departe cele mai citite, meditate, comentate şi regândite dintre toate cele transmise de antichitate.

Citările din opera lui Aristotel se vor face pe baza ediției clasice I. Bekker, *Aristotelis Opera*, Berlin 1831 (retipărită sub îngrijirea lui O. Gogon, Berlin 1960 şi sqq.); majuscula greacă indică numărul cărții (anticii îşi împărțeau operele în cărți), numărul arab care urmează imediat se referă la capitol, în timp ce numărul următor indică pagina; literele a şi b se referă la coloane, respectiv la dreapta sau stânga (având în vedere că ediția Bekker are două coloane pe pagină); în cele din urmă, numerele succesive indică rândul. Pentru bibliografie vezi vol. X.

[2] Diogenes Laertios, V, 1.

Exact asta face Aristotel în privința lui Platon.

Dar, înainte de a aprofunda acest punct, este nevoie să aducem în discuție și să rezolvăm o problemă cu caracter metodologic și critic.

În 1923, Werner Jaeger, într-o lucrare care părea să răstoarne radical viziunea ce, timp de secole, definise studiul lui Aristotel[3], a susținut următoarea teză.

Metoda sistematic-unitară, prin care a fost citit mereu Aristotel, e greșită pentru că este anistorică. Ea nu ține cont de geneza istorică și de dezvoltarea gândirii sale, care nu este acea masă monolitică și compactă cum s-a crezut până atunci, ci pornește de la o poziție inițial platoniciană și avansează printr-o critică din ce în ce mai strânsă a platonismului și a Ideilor transcendente, pentru a ajunge la o poziție metafizică centrată pe interesul pentru forme și entelehii imanente și, în fine, la o poziție care, dacă nu repudiază, cel puțin nu se arată interesată de metafizică, în favoarea științelor empirice și a datelor verificate și clasificate empiric.

În concluzie, istoria intelectuală a lui Aristotel ar fi istoria unei treceri de la platonism și metafizică spre o conversiune la empirism și naturalism.

De fapt, în opinia lui Jaeger, nu doar operele exoterice ar fi o expresie a momentului platonician din gândirea lui Aristotel (am văzut în nota biografică faptul că ele au fost redactate și publicate pe când oficial Aristotel mai era încă membru al Academiei), ci și părți întregi din operele ezoterice.

Aceste opere, care, după cum știm, constituiau materialele pentru școală ale lui Aristotel, adică materialul ce servea drept bază lecțiilor și cursurilor ținute de el, au fost scrise în faze

---

[3] W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

succesive, începând cu perioada petrecută de filosof în Axos. Acestea ar fi luat naştere din nişte nuclee originare, cărora li s-au adăugat mereu părţi noi, în care Stagiritul revizuia problemele din perspective noi. Drept urmare, scrierile lui Aristotel pe care le citim astăzi ar fi luat naştere din stratificări succesive; ele nu numai că nu au o unitate literară, dar nu au nici o omogenitate speculativă, adică o unitate filosofic-doctrinară. Ele ar cuprinde, până la urmă, prospectări ale unor probleme şi soluţii provenind din perioade de evoluţie ale gândirii aristotelice ce sunt nu doar îndepărtate una de alta ca situare în timp, ci şi ca inspiraţie teoretică şi, deci, în contrast una faţă de cealaltă, sau chiar în contradicţie.

În funcţie de această idee de bază Jaeger reconstituie unele opere exoterice pe baza unor fragmente, dezmembrează operele didactice, încercând să izoleze diferitele stratificări şi schiţează, astfel, un Aristotel care din idealist platonician devine, în cele din urmă, empirist. Abilitatea, inteligenţa şi cultura lui Jaeger au garantat cărţii sale un succes enorm, până acolo încât unii nu au ezitat să considere rezultatele cercetării sale ca fiind aproape definitive. Numai că metoda istoric-genetică a lui Jaeger, imediat ce a fost pusă în aplicare de alţi cercetători, a început să dea rezultate diferite cu privire la acelea la care ajunsese el şi a dus chiar aproape la o răsturnare a semnificaţiei presupusei căi de evoluţie a Stagiritului. În cursul a jumătate de secol, aplicând metoda genetică jaegeriană s-a putut demonstra orice, iar contrariul a orice, şi toate concluziile despre operele didactice în privinţa stratificărilor şi evoluţiilor ei au fost reduse, astfel, la nimic.[4]

[4] Spunem asta ţinând cont tocmai de acei cercetători care nu au căzut în tezele extremiste şi paradoxale, precum Zürcher în lucrarea *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn 1952 (de care vorbim pe larg în eseul *J. Zürcher e un tentativo di rivoluzione nel campo degli studi aristotelici*, în volumul *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Milano 1956, pp. 108-143), care pretinde chiar că scrierile aristotelice, aşa cum le citim noi, ar fi în procent de optzeci la sută revizuiri ale lui Teofrast.

Nu este de mirare, deci, că rândurile jaegerienilor se subțiază pe zi ce trece, şi rezistă mai ales în bastioane provinciale. În fapt, metoda genetică este destinată să dea faliment din următoarele motive.

a) Operele didactice nu au fost concepute şi scrise ca lucrări destinate publicării, ci constituie substratul activității didactice şi de aceea nu numai că nu au fost părăsite niciodată de autorul lor, ci au rămas mereu, ca să zicem aşa, plastice.

b) În consecință, este absurd să ne gândim să distingem stratificările determinabile cronologic: revizuirile succesive la care au fost, cu siguranță, supuse de autor nu puteau lăsa urme recognoscibile cu certitudine, din cauza plasticității materialului.

c) Metoda istoric-genetică, pentru a fi cu adevărat *istorică*, ar trebui să construiască *pe date* sigure şi dovedite; în schimb, acestea lipsesc complet în ceea ce priveşte operele şcolare ale lui Aristotel.

d) Metoda istoric-genetică nu rezolvă deloc dificultățile pe care le pune citirea acestui *Corpus aristotelicum*, ci le înmulțeşte peste măsură.

e) Astfel, în concluzie, se poate spune că metoda genetică nu a atins aproape niciunul din obiectivele care şi le propusese în privința interpretării operelor didactice: a promovat o mare renaştere a studiilor aristotelice, a demonstrat informalitatea literară a acestor scrieri, a rafinat foarte mult tehnicile de cercetare şi de exegeză a textelor, dar nu a ştiut să reconstituie acea „istorie a evoluției spirituale" a filosofului, la care țintea.

f) Este drept, în schimb, să se recunoască, în privința metodei inaugurate de Jaeger, că a dat rezultate optime relativ la tratarea problemelor de fond pe care le ridică operele exoterice ale lui Aristotel, din care se recuperează multe fragmente, uneori

consistente. Dar şi fragmentele acestor opere nu dovedesc tezele lui Jaeger; dovedesc, în schimb, că deja în perioada şederii în Academie Aristotel elabora unele din cuceriri, care, mai apoi, au fost puse în lumină pe deplin în operele ezoterice.[5]

În această *Istorie a filosofiei antice* nu ne putem ocupa de fragmentele descoperite ale operelor exoterice (această temă se poate aborda doar în cadrul unei monografii)[6]; vom spune totuşi că în ele Aristotel face deja dovada, *in nuce*, a propriei spiritualităţi; adică se dovedeşte a fi acel discipol care regândeşte învăţătura maestrului şi nu o repetă, şi caută să îl depăşească, dar rămâne în spiritul lui.

În schimb, cât priveşte operele ezoterice, asupra cărora ne vom concentra în expunerea noastră, după tentativa falimentară de a le interpreta în cheie genetică, vom pleca de la presupoziţia că ele au un sens unitar, indiferent de geneza lor (adică inclusiv în cazul în care unele părţi provin din perioada de la Axos, sau chiar din Academie, iar altele au fost refăcute ulterior). Ele au o unitate de fond şi o omogenitate speculativă pe care le poate nega numai cineva care doreşte cu orice preţ să găsească himerice deveniri evolutive. În rest, după cum s-a spus recent, niciun filosof nu ar putea fi înţeles, dacă nu ne-am asuma de la început că el este responsabil pentru opera sa în orice moment, atunci când nu şi-a renegat o parte din ea în mod explicit.[7] Felul în

---

[5] A se vedea, în această privinţă, mai ales volumul lui Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, deja citată, mai sus la nota 1.

[6] Pentru o scurtă caracterizare a principalelor lucrări de acest gen a se vedea Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Bari 1986[4], p. 12 sqq. A se vedea şi Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo...* Pentru aprofundarea acestora a se vedea lucrarea devenită clasică a lui E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro*, 2 volume, La Nuova Italia, Firenze 1936 (1973[2]).

[7] Vezi P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, p. 9 sqq.

care adepții metodei istorico-genetice îl interpretează pe Aristotel presupune tocmai negarea acestui principiu: negare ce, la limită, implică, dacă ne gândim bine, negarea faptului că Aristotel ar fi un filosof autentic.[8]

[8] Pentru justificarea adecvată a celor afirmate, trimitem la volumul nostru: *Il concetto di filosofia prima e unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1985[4].

II. PUNCTELE COMUNE ESENȚIALE DINTRE PLATON ȘI ARISTOTEL: ADEVERIREA „CELEI DE-A DOUA NAVIGĂRI"

Aristotel nu poate fi înțeles altfel decât pornind de la stabilirea poziției asumate, din punct de vedere metafizic și în optica teoretică generală, față de Platon. De fapt, aproape toți istoricii filosofiei, înainte de opera lui Jaeger, înfățișau gândirea aristotelică pornind de la „critica aristotelică a teoriei Ideilor".

Cu toate acestea, a începe o expunere a filosofiei lui Aristotel pornind tocmai de la această temă, chiar dacă este necesar, dintr-un anumit punct de vedere, poate duce la o serie de erori, în care au căzut cercetători mulți. Într-adevăr, pentru a menține un echilibru just problema aceasta trebuie formulată corect, din punct de vedere istoric și filosofic; dar, din diferite motive, așa ceva este cam dificil.

În primul rând, este necesar să ținem cont de faptul că importantele și continuele critici pe care i le aduce Aristotel lui Platon nu se referă doar la teoria Ideilor, ci la ambele faze ale „celei de-a doua navigări", adică el vizează atât doctrina Principiilor, cât și teoria Ideilor. Mai mult, este mai frecventă, într-o oarecare măsură, luarea în discuție a temei protologice legată de teoria Principiilor pe care se și întemeiază. Jaeger, în prima sa carte despre Aristotel[1] a afirmat chiar, referitor la

[1] Vezi Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, op. cit., p. 141.

criticile Stagiritului adresate lui Platon, că ele nu privesc la învățăturile din dialoguri, ci învățăturile legate de lecțiile ținute de către Platon la Academie (deci „Învățăturile nescrise"). Cercetătorul german nu a mai aprofundat ulterior această teză, şi a urmat alte direcții, la care ne-am referit mai sus; dar, astăzi, această teză reiese a fi confirmată aproape complet. Ei bine, poziția asumată de Aristotel cu privire la Principii şi la teoria Ideilor, dacă nu este privită în implicațiile ei destul de articulate, pare a fi, cel puțin la o primă vedere şi limitându-ne la polemici, întru totul negativă, chiar în manieră globală şi categorică, în timp ce, în realitate, lucrurile nu stau aşa, după cum vom vedea.

În plus, este necesar să se înțeleagă şi să se pună în lumină faptul că grelele critici aduse de Stagirit teoriei Ideilor, dacă sunt izolate de contextul metafizicii sale şi de noua paradigmă teoretică propusă de aceasta, deci interpretate în afara legăturilor complexe istorice care o susțin, aduc cu sine o eroare de perspectivă inevitabilă (cum s-a întâmplat cu mulți exegeți), în condițiile în care pot induce ideea că Aristotel, respingând doctrina Principiilor şi teoria Ideilor, respinge, de asemenea (şi pe cale de consecință), „a doua navigare platoniciană" aproape complet.

Adevărul, însă, este cu totul altul.

Aristotel a criticat aspru, într-adevăr, doctrina Principiilor şi teoria Ideilor, şi a negat că ar exista Principiul Unului-Bine şi toate Ideile sau Formele transcendente; cu toate acestea – iar aici e punctul esențial ce trebuie înțeles – prin aceasta el nu a înțeles să nege că ar exista *realități suprasensibile*; a dorit, în schimb, să demonstreze că *realitățile suprasensibile nu sunt aşa cum le-a gândit Platon* (sau, cel puțin, sunt doar parțial astfel).

Având în vedere că aceasta este un punct cu adevărat important, trebuie insistat în a-l clarifica pe puncte.

În Unul-Binele transcendent Platon a indicat Principiul întregii realități. Aristotel, în schimb, a negat existența Unului-Bine transcendent; *dar, a reafirmat existența unei realități transcendente în mod ferm și precis*. Mai mult, a atribuit tocmai acestei realități, concepută în dimensiunea ei cea mai înaltă ca Inteligență supremă sau, mai precis, Gândire a Gândirii, o funcție generală de Principiu ca Motor imobil a tuturor lucrurilor, afirmând explicit că „de acest, prin urmare, principiu atârnă Cerul și Natura"[2], și, deci, întreaga realitate.

De asemenea, în Ideile suprasensibile Platon a indicat „cauza" lucrurilor sensibile. În măsura în care sunt *cauze* ale lucrurilor Ideile au rapoarte imanente cu lucrurile și, în același timp, tocmai prin statutul lor de cauze metafizice, sunt *altceva* decât cele sensibile, adică sunt meta-sensibile, transcendente. În ce fel pot Ideile să fie, în același timp, imanente și transcendente, Platon nu a dorit să explice niciodată în scrierile sale, decât într-o oarecare măsură în dialogurile dialectice, mai precis în *Timaios*.[3] Expunerea lui, însă, a fost percepută de Aristotel la modul parțial și potrivit noilor sale categorii. În orice caz, Platon nu avea un interes specific sau particular pentru fenomenele fizice ca atare.[4] El s-a îngrijit mai mult de cercetarea structurii lumii ideale ca atare, iar nu de relațiile sale specifice cu sensibilul și, în

---

[2] *Metafizica*, L 7, 1072 b 13 sq.: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 391]

[3] Vezi Reale, *Platone*..., pp. 509-622.

[4] Platon concepea studiul fenomenelor naturale, deci a științelor naturale, ca un instrument legat de narațiunea mitică (prin relația acestora cu devenirea), după cum am explicat; și, de aceea, va vedea aceste cercetări ca pe un joc, chiar dacă elevat. Vezi Reale, *Platone*..., pp. 519-523.

mod particular, de structura acestuia. Foarte mulți din discipolii Academiei şi-au concentrat discuțiile în acord cu perspectiva şi punctul de vedere privitor la aspectul transcendent al Principiilor şi Ideilor, încercând să deducă legăturile întemeietoare şi să stabilească în ce fel toate realitățile provin din primele Principii. În acest fel, ei au ajuns să lase în umbră, oarecum, acele fenomene şi acea lume fizică, pentru explicarea cărora au fost introduse Principiile şi Ideile şi pentru care Aristotel nutrea un viu interes. Astfel se şi explică reacția energică din partea lui Aristotel. Dacă Principiile şi Ideile sunt *suprasensibile* şi *transcendente*, atunci ele nu servesc deloc scopului pentru care au fost postulate: nu pot fi nici *cauza existenței,* nici *cauza cunoaşterii* lucrurilor sensibile, dacă sunt transcendente, din moment ce *causa essendi* şi *cognoscendi* a lucrurilor trebuie să fie *în* lucruri şi nu *în afara* lor. Toate criticile numeroase ale lui Aristotel (pe care cititorul le poate găsi în comentariul nostru la *Metafizica*[5]) se reduc, în teorie, la un nucleu fundamental, ce poate fi rezumat astfel: în locul Principiului transcendent al Unului-Bine, trebuie introdus Binele în calitate de *cauză finală* a întregii realități („binele este cel spre care aspiră toate")[6]; în locul Ideilor transcendente trebuie introduse Formele, sau esențele imanente, înțelese ca structură inteligibilă a întregii realități şi în special a sensibilului.

Nu discutăm acum dacă Platon a meritat sau nu această critică, şi dacă aceasta e corectă sau nu. Ceea ce ne

[5] Vezi G. Reale, *Aristotele, La Metafisica*, traduzione, introduzione e commento.

[6] *Etica nicomahică*, A 1, 1094 a 3: [...] τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. [trad. rom. de Stella Petecel, *Etica Nicomahică*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, 1988, p. 7] Cf. şi *Metafizica*, L 7, 1072b 1 sqq.

interesează, în schimb, este o chestiune mai importantă: interpretarea Binelui în optica unei cauze finale și imanentizarea Ideilor, luate ca forme inteligibile ale sensibilelor, reprezintă o renunțare, din partea Stagiritului, a convingerii că există o dimensiune suprasensibilă?

Tocmai aceasta este greșeala pe care au comis-o mulți, crezând că formele imanente ar fi unicele înlocuitoare ale suprasensibilului în general și a Ideilor în special, în timp ce, de fapt, înlocuitoarele teoriei Principiilor și Ideilor la Aristotel sunt două doctrine clar distincte între ele: 1) una este cea la care am făcut deja referiri de mai multe ori, respectiv concepția privind structura inteligibilă imanentă a sensibilului; 2) cealaltă este, în schimb, o nouă și, într-un anume sens, mai elevată concepție privind suprasensibilului, concentrată nu asupra Inteligibilului transcendent, ci asupra Inteligenței transcendente.

Anticipând ceea ce vom discuta pe larg mai târziu, putem spune că Aristotel a ajuns la o nouă concepție a suprasensibilului, tocmai în urma criticii teoriei Principiilor și Ideilor transcendente; de fapt, regândind metafizica platoniciană de aproape, i-a recuperat mesajul pe larg, sub un alt profil.

Iată o hartă recapitulativă destul de semnificativă.

După ce a demonstrat, într-o nouă optică, marele adevăr la care Platon a ajuns prin „a doua sa navigare", și anume că sensibilul nu ar exista, dacă nu ar fi suprasensibilul, Aristotel a ajuns la identificarea suprasensibilului cu următoarele:

a) Zeul, sau Motorul prim;

b) realități asemănătoare Motorului prim, dar inferioare ierarhic acestuia;

c) mai precis, realități cu o structură ierarhică, adică realități care se succed una alteia (deci ierarhic inferioare una alteia);

d) suflete intelective aflate în oameni.

Primul Motor este Gândire ce se gândeşte pe sine, iar celelalte realităţi supreme sunt Inteligenţe; intelect sau gândire ce „vine din afară" sunt şi sufletele raţionale ale oamenilor.[7]

Prin urmare, cum spuneam, *concepţiei platoniciene a suprasensibilului înţeles mai ales ca realitate inteligibilă, Aristotel îi substituie o concepţie a suprasensibilului înţeles mai ales ca Inteligenţă.*

În acest sens, se poate spune că la Aristotel, la limită, se poate găsi chiar ceva mai mult ca la Platon (cel puţin din perspectiva unei anumite paradigme metafizice), respectiv tendinţa spre o mai mare coerenţă şi consistenţă (mai ales în temele deschise de „cea de-a doua navigare") decât găsim la Platon: suprasensibilul în sens global este lumea Inteligenţei (Binele suprem este însăşi Inteligenţa supremă); marea lume a Ideilor devine *ţesătura inteligibilă a sensibilului*; Principiul material, dintr-o *necesitate majoră, iraţională şi lipsită de măsură* devine, într-un fel mai marcat (dar urmărind o linie deja trasată în Platon[8]), *potenţialitate* şi *dorinţă* a formei inteligibile, subzistând doar în funcţie de formă şi pentru aceasta. *Prin urmare, fenomenele câştigă în coerenţă şi sunt „salvate": dar sunt salvate tocmai în formă. Întregul univers (după cum vom vedea) se prezintă ca o grandioasă scară ce de la forma ancorată în materie urcă, treaptă cu treaptă, potrivit unor planuri ierarhic superioare unele altora, în manieră perfectă, până la cea mai pură dintre Formele imateriale care este Inteligenţa.*[9]

---

[7] Vezi Reale, *Platone...*, pp. 252-255.

[8] Vezi Reale, *Platone...*, p. 534 sqq

[9] A se vedea comentariul nostru la *Metafizica*, *passim*, în special la cărţile Z, H, Θ.

În plus (trebuie să menționăm și acest aspect care, de obicei, nu prea este înțeles bine) s-ar putea spune că la Aristotel găsim, din punct de vedere speculativ, un platonism mai robust și mai fecund metafizic decât la alți academici de la care au ajuns până la noi mărturii, cum vom vedea detaliat în volumul cinci. Eudoxos, de exemplu, pentru a rezolva problemele ridicate de transcendentismul platonician, a propus ipoteza „amestecului" Ideilor cu lucrurile, împotriva căreia Aristotel a reacționat puternic. Speusip a eliminat Ideile, păstrând numai realitățile matematice. Xenocrate a încercat să recupereze ceea ce era pe cale de a se pierde, dar fără mare succes (asumând o poziție tipică de epigon).

De aceea, Aristotel, cu doctrina sa privind Inteligența transcendentă, într-un anume sens, *arată că este teoretic mai platonician decât alți membri ai Academiei, pentru că, în ciuda faptului că neagă existența unui Principiu prim înțeles ca un Unu-Bine impersonal, îl reafirmă tocmai ca Inteligență supremă, ajungând la un nivel speculativ în comparație cu care alți academici au rămas complet în urmă.*

În plus, și prin teoria formelor imanente Aristotel rămâne mai platonician decât alți platonicieni, pentru că în timp ce neagă transcendența Ideilor, *menține teorema platoniciană a priorității metafizice a formei*, chiar făcând din formă țesătura inteligibilă a sensibilului, în bună măsură; și, în plus menține concepția fundamentală eidetică, compromisă grav de unii exponenți ai Academiei (în special de Speusip), cum vom avea ocazia să vedem pe larg.

În această optică, afirmația lui Diogenes Laertios că Aristotel a fost cel mai congenial, adică cel mai legitim

(γνησιώτατος)[10] dintre discipolii lui Platon, ni se pare cu adevărat emblematică, şi tocmai din această perspectivă vom prezenta interpretarea noastră a filosofiei Stagiritului.

[10] *Diogenes Laertios*, V, 1, citatele ce deschid prima secțiune, legând această afirmație a lui Diogenes de afirmația cu adevărat emblematică a lui Aristotel: „Dar dacă nu există nimic veşnic, nici generarea nu va fi posibilă" (*Metafizica*, B 4, 999b 5) [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 111].

III. DIFERENȚELE DE FOND ÎNTRE ARISTOTEL ŞI PLATON

Astfel este clar în ce sens am putut afirma că Aristotel împlineşte şi perfecţionează „cea de-a doua navigare" platoniciană: descoperirea suprasensibilului nu numai că este menţinută, dar este şi puternic valorificată. Opoziţia dintre Aristotel şi Platon vine din altă direcţie.

În primul rând, lipseşte la discipol suflul mistic şi religios, căruia latura poetică a lui Platon îi dă o importanţă şi o rezonanţă aparte. Lipseşte, de asemenea, dimensiunea escatologică conexă. Dar toate acestea nu ţin, în bună parte, de sfera propriu-zis filosofică şi metafizică, sau, mai bine zis, este ceva ce li se adaugă.

Referitor la acest aspect, ar mai fi nevoie de o precizare. Suflul mistico-religios şi credinţele escatologice privind destinele sufletului sunt încă prezente, şi chiar destul de viu, la primul Aristotel, adică în operele exoterice, în timp ce dispar complet în operele ezoterice.

Iată, de exemplu, o mărturie explicită a lui Proclos în această privinţă:

> Şi Aristotel a aprobat această cale şi, discutând despre suflet dintr-un punct de vedere fizic, în tratatul său *Despre suflet*, nu a făcut nici o menţiune despre coborârea sufletului, nici despre soarta sa, dar în dialoguri [adică în operele exoterice] a tratat special aceste chestiuni [...].[1]

[1] Proclos, *In. Plat. Tim.*, 338 c-d (= Aristotel, *Etica Eudemică*, fr. 4 Ross).

Iată ce mai spune, ulterior, acelaşi autor:

> De asemenea, divinul Aristotel vorbeşte despre cauza pentru care sufletul venind de dincolo în această lume uită viziunile pe care le-a contemplat, iar apoi, plecând din această lume, îşi aminteşte dincolo de experienţele şi pasiunile încercate în această lume; şi trebuie să-i acceptăm raţionamentul. Spune, mai departe, că cei care trec de la sănătate la boală uită până şi faptul că au învăţat să scrie şi să citească, pe când nimănui care face drumul opus, de la boală la sănătate, nu i s-a întâmplat ceva similar. Este adevărat că pentru suflete viaţa adevărată este cea fără trup, şi aceasta se aseamănă cu sănătatea, în timp ce viaţa într-un trup, care este contrară naturii lor, se aseamănă cu o boală. Dincolo, de fapt, sufletele trăiesc potrivit naturii lor, pe când în această lume trăiesc potrivnic naturii lor. Astfel încât, este verosimil ca, venind de dincolo, să uite cele ce privesc acea lume, amintindu-şi cele de aici.[2]

În *Protreptic*, apoi, Aristotel, depăşindu-l pe Platon, asemăna trupul nu cu o temniţă, ci chiar cu un supliciu oribil pentru suflet:

> Într-adevăr, unirea sufletului şi a trupului pare să fi fost împlinită tocmai în vederea acestui lucru. Sufletul pare a fi întins de-a lungul întregului trup şi lipit de el prin toate membrele sensibile ale trupului – aşa cum, de pildă, se povesteşte că făceau etruscii: aceştia îi pedepseau deseori pe prizonieri legându-i pe cei morţi cu faţa la cei vii şi fixând fiecare membru al unuia de membrul celuilalt.[3]

---

[2] Proclos, *In Plat. Remp.*, II, p. 349, 13-26 Kroll (= Aristotel, *Etica Eudemică*, fr. 5 Ross).

[3] Augustin, *Contr. Julian. Pelag.*, IV, 15, 78 (= Aristotel, *Protrepticul*, fr. 10b Ross).

Ei bine, tocmai această componentă mistico-religios-escatologică dispare în cursul evoluției gândirii aristotelice: dar, după cum am văzut, este vorba de acea componentă a platonismului care își are rădăcinile în religia orfică şi care se alimentează mai mult din credință decât din ontologie şi dialectică. Renunțând la această componentă în scrierile ezoterice, Aristotel a înțeles să facă discursul teoretic mai riguros, încercând să țină separate cele ce se întemeiază pe logos de cele ce se întemeiază pe credințe religioase.

O a doua diferență de fond între Platon şi Aristotel este următoarea: Platon era interesat de ştiințele matematice, dar nu şi de ştiințele empirice (cu excepția medicinii) şi, în general, nu era deloc interesat de fenomenele empirice în sine. Aristotel, în schimb, era foarte interesat de aproape toate ştiințele empirice (dar prea puțin atras de matematică) şi de fenomene, inclusiv cele considerate în ele însele, fiind prins de o pasiune pentru culegerea şi clasificarea datelor empirice, chiar dincolo de considerarea lor în funcție de categoriile filosofice. Trebuie însă să fim atenți ca această componentă ce o găsim la Aristotel, nu şi la Platon, să nu inducă în eroare: ea dovedeşte numai că Aristotel, pe lângă interesele pur speculative a avut şi interese legate de ştiințele empirice, pe care maestrul nu le avea. Aceasta deosebeşte, într-adevăr, maestrul de discipol, dar din punct de vedere antropologic, nu neapărat speculativ. Înțelepții umanişti şi renascentişti (precum şi foarte mulți cercetători moderni) au căzut pradă tocmai acestui echivoc. Tabloul lui Rafael, *Şcoala din Atena*, oferă o splendidă reprezentare vizuală a acestei interpretări, înfățişându-l pe Platon cu mâna arătând spre cer, adică spre transcendent, iar pe Aristotel, cu mâna indicând pământul, adică sfera imanentă a fenomenelor. Aristotel, în ciuda

pasiunii sale pentru fenomene, nu a încetat niciodată să repete că, din punct de vedere speculativ, acestea „se salvează" numai prin metafenomenic, adică doar dacă sunt puse în relație cu o cauză imaterială, imobilă și transcendentă.[4]

Am putea recapitula diferențele menționate până acum, în felul următor: Platon, pe lângă filosof, era *și* un mistic (și un poet); Aristotel, în schimb, pe lângă filosof, era și un om de știință. Așadar, ceea ce deosebește atât de mult cele două personaje, se referă strict la interesele lor omenești extra-filosofice, ca să zicem așa, iar nu la nucleul speculativ al gândirii lor.

În fine, trebuie menționată o ultimă diferență. Ironia și maieutica socratică, îmbinându-se cu o forță poetică de excepție au dat naștere, la Platon, unui tip de discurs mereu deschis, unei filosofări ca cercetare fără odihnă. Spiritul științific, opus, al lui Aristotel, trebuie, în mod necesar, să ducă la o sistematizare organică a diferitelor achiziții, la o distingere a temelor și problemelor potrivit naturii lor și chiar la o diferențiere de metodă cu care să se abordeze și să se rezolve probleme de tip divers. Astfel, spiralei platoniciene, atât de mobile, care tindea să aducă împreună și să alăture mereu toate problemele, trebuia să îi succeadă o sistematizare stabilă și, o dată pentru totdeauna fixată de cadrele problemei cunoașterii filosofice (ce vor fi înseși cadrele care vor trasa direcțiile succesivei problematici a cunoașterii filosofice: metafizica, fizica, psihologia, etica, politica, estetica, logica).

Dar, chiar și în această privință, diferența este mai puțin radicală decât ar părea la prima vedere. De fapt, Platon a

[4] Este semnificativ faptul că lucrări precum *Fizica*, *Despre cer*, *Despre generare și corupere*, *Despre mișcarea animalelor*, așează Motorul imobil ca rațiune ultimă a diferitelor fenomene naturale pe care le tratează.

fost constrâns de însăşi greutatea descoperirilor sale să fixeze, dacă nu dogme, cel puțin puncte de referință ferme şi să sacrifice mobilitatea poeziei sale rigorii cerute de *logos* şi, deci să tempereze întru câtva tensiunea aporetică. Iar Aristotel însuşi, în ce-l priveşte, dacă este citit cum se cuvine, nu numai că nu elimină aporia, ci o instituționalizează, ca să spunem aşa, şi proclamă conştientizarea aporiei ca necesară pentru acces la adevăr: aporia este precum un nod, iar soluționarea ei precum desfacerea unui nod; or, nodul nu poate fi desfăcut decât de unul care îl cunoaşte. Şi aici, prin urmare, diferențele au fost mărite de o perspectivă greşită: nu s-a ținut întotdeauna cont de faptul că *felurile* în care filosofii îşi exprimă gândurile (unul folosind dialogul mobil condus nu doar de logos, ci şi de forța poeziei, celălalt folosind un discurs uscat şi chiar arid, dar dens) pot face (şi uneori chiar fac) ideile să pară mai diferite decât sunt, atunci când sunt diferite, şi chiar când nu sunt.

În concluzie, relația dintre Platon şi Aristotel nu reprezintă o antiteză: este, în schimb, pentru a folosi o terminologie hegeliană, care aici se potriveşte foarte bine, cum am mai spus deja, o relație ce duce discipolul la o depăşire a maestrului, ca o confirmare a cuceririlor acestuia. Şi pe lângă o confirmare, la Aristotel există şi un *complement*, ce poartă spre acea sistematizare a cunoaşterii filosofice pomenită deja, de unde se inspiră cadrele cunoaşterii filosofice care susțin speculația occidentală timp de secole.

SECȚIUNEA A DOUA

METAFIZICA
ŞI
ŞTIINȚELE TEORETICE

αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν
αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν

Aşadar, ştiințele teoretice sunt preferabile
celorlalte ştiințe, iar aceasta/ teologia/ este
preferabilă celorlalte ştiințe teoretice.

Aristotel, *Metafizica*, E 1, 1026 a. 22 sqq.

I. METAFIZICA

1. Conceptul de metafizică şi trăsăturile acesteia

Aristotel a împărţit ştiinţele în trei mari ramuri: a) *Ştiinţe teoretice*, adică ştiinţe care caută cunoaşterea de dragul ei, b) *ştiinţe practice*, adică ştiinţe care caută cunoaşterea pentru a ajunge, cu ajutorul ei, la perfecţiunea morală şi c) *ştiinţe poietice sau productive*, adică ştiinţe care caută cunoaşterea în vederea facerii, adică în vederea producerii unor obiecte anume. Cea mai mare demnitate şi valoare revine primei clase, care este constituită din *metafizică*, *fizică* (inclusiv *psihologia*) şi *matematică*.[1]

Trebuie să începem expunerea noastră cu ştiinţele teoretice, mai mult, cu cea mai importantă dintre ele, pentru că de la ea şi în funcţie de ea primesc toate celelalte ştiinţe semnificaţia lor corectă.

Ce este metafizica?

Vom începe prin clarificarea unui termen. Este binecunoscut că „metafizica" nu este un termen aristotelic (a fost inventat, probabil, de peripatetici, dacă nu cumva a apărut odată cu ediţia operelor aristotelice făcută de Andronicos din Rhodos în primul secol î.C.).[2] Aristotel folosea, de obicei, expresia *filosofie primă*, sau chiar *teologie*,

[1] Cf. Metafizica, E 1, *passim*.

[2] Vezi Reale, *Aristotele, La Metafisica*, vol I, p. 3 sqq. Şi indicaţiile bibliografice date acolo.

în opoziție cu *filosofia secundă*, sau *fizica*, dar termenul metafizică este, cu siguranță, mai pregnant, respectiv a fost găsit mai pregnant de către posteritate și, astfel, s-a consacrat definitiv. *Metafizica* aristotelică este, de fapt, după cum vom vedea îndată, știința care se ocupă de realitățile care sunt dincolo de cele fizice, de realitățile trans-fizice, sau supra-fizice și, ca atare se opune fizicii. Numele de metafizică a fost aplicat, definitiv și constant, pe baza descoperirii aristotelice, oricărei tentative a gândirii umane de a depăși lumea empirică pentru a ajunge la o realitate metaempirică.

Cu această clarificare, cu caracter general, trebuie să caracterizăm în manieră punctuală valențele precise pe care Aristotel le-a dat științei numită de el „filosofie primă", iar de către cei de mai târziu „metafizică".

Definițiile pe care filosoful i le-a dat sunt patru: a) metafizica studiază *cauzele și principiile prime*, sau principiile supreme[3], b) metafizica studiază *ființa ca ființă*[4], c) metafizica studiază *substanța*[5], d) metafizica studiază pe *Dumnezeu și substanța suprasensibilă*.[6]

Cine ne-a urmărit până în acest punct nu va înțelege sensul istoric și teoretic al celor patru definiții ale metafizicii: ele dau forma și expresia perfectă tocmai a acelor linii de forță în conformitate cu care a evoluat speculația precedentă de la Thales la Platon, linii de forță pe care Aristotel le reunește într-o puternică sinteză. *a*) În primul rând: toți filosofii presocratici moniști nu au căutat nimic altceva decât *arché*-ul, adică principiul, sau cauza primă; cauzele și principiile prime le-au căutat și presocraticii pluraliști, iar

[3] Cf. mai ales *Metafizica*, cărțile A, α, B.

[4] Cf. mai ales *Metafizica*, cartea Γ (cât și cărțile E 2-4; K 3).

[5] Cf. mai ales *Metafizica*, Z, H, Θ, *passim*.

[6] Cf. mai ales Metafizica, E 1 și întreaga carte Λ.

„adevăratele cauze" le-a căutat şi Platon cu a sa teorie a Ideilor: de aceea, determinarea aristotelică a metafizicii ca „etiologie" (căutare a cauzelor, sau principiilor) se înscrie în linia întregii gândiri precedente. *b*) În al doilea rând, Parmenide şi Şcoala sa au studiat fiinţa, pura fiinţă, iar Platon, elaborând poziţia eleată, a construit o ontologie (a Ideilor) destul de elaborată (fără a mai pomeni faptul că doctrina *physis*-ului este o doctrină a fiinţei, sau o ontologie, pentru că *physis* este adevărata realitate, adică adevărata fiinţă): de aceea, definirea metafizicii ca „ontologie" era inevitabilă. *c*) Şi a treia definire a metafizicii (pe care o putem numi „ousiologie") îşi găseşte explicaţia: odată depăşit monismul eleat şi verificată existenţa mai multor fiinţe, a unei pluralităţi de forme şi diferite genuri de realităţi, era necesar să se stabilească identitatea fiinţei fundamentale, care să fie *ousia*, sau substanţa, adică era necesar să se descopere care lucruri ar trebui considerate „fiinţă" în sensul cel mai deplin şi mai adevărat al termenului (*ousia* sau substanţă indică tocmai fiinţa cea mai adevărată). *d*) În sfârşit, definirea metafizicii ca „teologie" se explică perfect: am văzut că toţi filosofii naturii (physis) au indicat ca Zeu (sau ca Divin) principiile lor; acelaşi lucru, la un nivel mai înalt, a făcut şi Platon identificând Divinul cu Ideile, iar Aristotel nu putea să nu facă la fel.

Trebuie să observăm că cele patru definiţii ale metafizicii nu numai că se află în armonie cu tradiţia speculativă precedentă Stagiritului, dar ele se află în deplină armonie şi una faţă de cealaltă: una duce, structural, la cealaltă fiecare la fiecare, în deplină unitate.[7]

---

[7] Referitor la documentaţia legată de aceste puncte şi a ceea ce spunem de-a lungul întregului paragraf, vezi Reale, *Il concetto di filosofia prima*..., *passim*.

Să vedem mai de aproape. Cine cercetează cauzele şi principiile prime trebuie, în mod necesar, să întâlnească Zeul. Zeul este, de fapt, cauza şi principiul prim prin excelenţă; deci studiul etiologic se deschide structural spre teologie. Dar şi pornind de la celelalte definiţii se ajunge la aceeaşi concluzie: a ne întreba ce este fiinţa înseamnă a ne întreba dacă există doar fiinţa sensibilă sau şi o fiinţă suprasensibilă divină (fiinţă teologică). Şi, de asemenea, problema „ce este substanţa" implică şi problema „ce tipuri de substanţe există" – dacă există numai fiinţa sensibilă, sau şi cele suprasensibile şi divine, deci problema teologică.

Pe această bază se înţelege de ce Aristotel a folosit, fără doar şi poate, termenul teologie pentru a indica metafizica, în condiţiile în care la dimensiunea teologică vor duce, structural, celelalte trei. Căutarea Zeului nu este doar un moment al cercetării metafizice, ci este momentul esenţial şi definitoriu. Stagiritul, de altfel, spune, cu toată claritatea, că dacă nu ar exista substanţa suprasensibilă nu ar exista nici metafizica:

> [...] dacă nu ar exista altă Fiinţă [substanţă, *n.tr.*] în afara Fiinţelor [substanţelor, *n.tr.*] situate în materie, fizica ar fi prima ştiinţă.[8]

Şi se înţelege bine din ce motiv: dacă nu ar exista suprasensibilul, cauzele şi principiile ar fi numai dintre cele sensibile, adică cele de natură fizică; dacă nu ar exista fiinţa suprasensibilă, întreaga fiinţă s-ar reduce la fiinţa naturală, adică fizică. În concluzie: dacă nu ar exista o realitate

[8] *Metafizica*, E 1, 1026 a 27-29 [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 213] şi K 7, 1064 b 9-14.

suprasensibilă, nu ar rămâne decât natura şi cauzele naturale, iar cea mai înaltă ştiinţă nu ar fi alta decât cea a naturii şi a cauzelor naturale, adică fizica.

Din „cea de-a doua navigare" platoniciană s-a născut, deci, în mod esenţial, noua ştiinţă care, precum cea care vrea să ajungă la substanţa sau fiinţa suprasensibilă, merită de fapt şi de drept apelativul de meta-fizică.[9]

Am menţionat deja că ştiinţele teoretice sunt superioare celor practice şi celor productive şi că, la rândul ei, metafizica este superioară altor ştiinţe teoretice. Metafizica este ştiinţa primă în mod absolut, cea mai elevată şi cea mai sublimă.[10] Dar la ce foloseşte, se poate întreba cineva. A pune această întrebare înseamnă a ne plasa de partea unui punct de vedere

---

[9] Chiar dacă nu e de origine aristotelică, termenul este, totuşi, în spirit, perfect aristotelic. În *Metafizica,* Γ 3, 1005 a 33, Aristotel califică pe cel ce se ocupă de o astfel de cunoaştere drept „un cercetător mai presus de filosoful naturii" (τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω), [trad. rom., p. 134] în condiţiile în care filosoful naturii se ocupă de natură, care constituie doar o parte a fiinţei (în timp ce dincolo de aceasta există o altfel de fiinţă). A se vedea şi *Metafizica,* A 8, *passim* (unde sunt criticaţi aceşti filosofi tocmai pentru că admiteau numai un fel de fiinţă); E 1 şi Λ *passim.*

[10] Cf. *Metafizica,* E 1, 1026 a 18-23: „Consecinţa este că ar exista trei filosofii teoretice: matematica, fizica şi teologia [= metafizica]. Într-adevăr, e limpede că, dacă există undeva divinul, el se află într-o natură de acest tip. Iar filosofia cea mai nobilă are ca obiect de studiu genul cel mai nobil. Aşadar, ştiinţele teoretice sunt preferabile celorlalte ştiinţe, iar aceasta /teologia/ este preferabilă celorlalte ştiinţe teoretice" [trad. rom., p. 213]; A 2, 983 a 4-10: „Căci ea [metafizica] este cea mai divină şi cea mai vrednică de cinste. Or, numai ea este astfel din două puncte de vedere: întâi, fiindcă este divină ştiinţa pe care Dumnezeu ar poseda-o; apoi, deoarece ea s-ar ocupa cu lucrurile divine. Dar singură ea întruneşte ambele însuşiri. Dumnezeu, într-adevăr, pare tuturor a fi o raţiune de a fi şi un principiu, pe de altă parte, o atare ştiinţă ar poseda-o ori numai Dumnezeu, ori în cea mai mare măsură Dumnezeu." [trad. rom., p. 54]

antitetic celui al lui Aristotel. Metafizica este cea mai înaltă dintre ştiinţe, spune el, tocmai pentru că nu este legată de necesităţi materiale. Metafizica nu este o ştiinţă orientată spre scopuri practice sau empirice. Ştiinţele care au astfel de scopuri sunt aservite acestora, nu au valoare în sine şi prin sine, ci doar în măsura în care corespund lor. În schimb, metafizica este ştiinţa care are valoare în sine şi pentru sine, pentru că poartă în sine propriul scop şi, în acest sens, este ştiinţa „liberă" prin excelenţă.[11]

Dar, se poate obiecta, cum apare şi care este al ei *raison d'être*? Metafizica, răspunde Aristotel, se naşte din nimic altceva decât din mirarea şi stupoarea pe care omul le încearcă în faţa lucrurilor: se naşte, de aceea, din pura iubire de cunoaştere, se naşte din acea nevoie, care este înrădăcinată în natura umană, de a cunoaşte *de ce*-ul *ultim*; în fapt, omul o iubeşte pentru sine, dincolo de orice câştig practic pe care o astfel de cunoaştere o poate aduce. Metafizica este, deci, ştiinţa rânduită să îndestuleze nimic altceva decât această sete umană a cunoaşterii pure. Iar aceasta este cea mai autentică apărare şi justificare a metafizicii şi cu ea a filosofiei, în general, cel puţin a filosofiei înţeleasă în sens clasic, care cum s-a văzut punctual deja în cursul volumului precedent, este filosofia pur speculativă, respectiv contemplativă.

Sunt clare, acum, toate motivele pentru care – după cum am mai spus – Aristotel a numit metafizica ştiinţă „divină". Zeul nu poate avea decât acest tip de ştiinţă, ce are în sine unicul ei scop. Zeul o posedă complet, desăvârşit şi mereu; noi, în schimb, parţial, imperfect şi discontinuu. Dar chiar şi în aceste limite, omul are un punct de contact cu Zeul.

Omul care face metafizică se apropie de Zeu, iar Aristotel a arătat că în aceasta stă fericirea deplină a omului. Zeul este

[11] Cf. *Metafizica*, A 2, *passim*, şi pentru conceptele ce urmează.

fericit cunoscând şi contemplându-se pe sine însuşi; omul este fericit cunoscând şi contemplând principiile supreme ale lucrurilor şi, deci Zeul *in primis et ante omnia*. Prin această cunoaştere omul realizează în mod desăvârşit propria natură şi esenţă, care constă tocmai în raţiune şi în inteligenţă. Totodată, vom vedea că acelaşi om îşi va realiza şi fericirea autentică, în dimensiunea etică.

În felul acesta Aristotel a putut spune:

> Toate ştiinţele sunt mai necesare decât ea, mai bună însă nu-i niciuna.[12]

Aceasta este o afirmaţie ce poate fi răsturnată într-o alta: celelalte ştiinţe vor fi necesare în funcţie de realizările unor scopuri practice şi pragmatice, dar metafizica rămâne, în orice caz, cea mai necesară, pentru că, în ea şi prin ea, omul îşi realizează natura de fiinţă raţională, cea mai de sus *areté* a sa, şi satisface cea mai profundă, mai originară şi mai puternică nevoie ce ia naştere din această natură: nevoia pură de cunoaştere.

2. Cele patru cauze

După ce am examinat şi clarificat definiţiile metafizicii din punct de vedere formal, să trecem acum la discutarea conţinutului ei.

Am spus că metafizica este prezentată de Aristotel, în primul rând, ca o căutare a cauzelor prime. De aceea, trebuie să stabilim care şi câte sunt aceste „cauze".

---

[12] *Metafizica*, A 2, 983 a 10 sq. [trad. rom. p. 54]

Aristotel a precizat că, în privința cauzelor, acestea trebuie să fie finite ca număr și a stabilit că, în ce privește lumea devenirii, ele se reduc la următoarele patru (deja întrevăzute – chiar în mod confuz, după cum susținea el –, de către predecesorii lui): 1) cauza formală, 2) cauza materială, 3) cauza eficientă și 4) cauza finală.[13]

Primele două nu sunt nimic altceva decât forma, sau esența, și materia, care constituie toate lucrurile despre care vom discuta la locul potrivit. (Să ne amintim că pentru Aristotel „cauză" și „principiu" înseamnă ceea ce întemeiază, ceea ce condiționează și ceea ce structurează).[14] Or, trebuie să ținem cont de următoarele aspecte: materia și forma, dacă vom privi ființa lucrurilor static, sunt suficiente pentru explicarea lor; dacă, în schimb, le privim dinamic, adică în desfășurarea, devenirea, producerea și coruperea lor, atunci nu mai sunt suficiente. De fapt, este evident că, dacă, de exemplu, privim un om anume, static, el se reduce la nimic altceva decât la materia (carne și oase) și forma sa (suflet); dar dacă este privit dinamic și ne punem întrebarea „cum de s-a născut", „cine l-a generat", „de ce crește și se dezvoltă", atunci este nevoie de motive sau cauze ulterioare: cauza eficientă, sau motoare, adică tatăl care l-a generat, și cauza finală, adică *telos*-ul sau scopul spre care tinde devenirea omului.

Să examinăm, pe scurt, fiecare din aceste patru cauze.

1) Cauza formală este, cum am spus, forma sau esența (εἶδος τὸ τί ἦν εἶναι) lucrurilor: sufletul pentru animale, acele raporturi formale date pentru figurile geometrice (pentru circumferință, de exemplu, locul precis al punctelor aflate la distanță egală de un punct numit centru), o structură

[13] *Metafizica*, A 3-10.

[14] Vezi Reale, *Il concetto di filosofia prima* ..., p. 34 sqq.

determinată pentru diferitele obiecte de artă, şi aşa mai departe.

2) Cauza materială, sau materia (ὕλη) este „acela din care" (τὸ ἐξ οὗ, *id ex quod*) este făcut un lucru: de exemplu, materia animalelor se constituie din carne şi oase, materia sferei din bronz este bronzul, materia ceştii de aur este aurul, şi aşa mai departe.

3) Cauza eficientă, sau motoare este cea de la care provine schimbarea şi mişcarea lucrurilor: tatăl este cauza eficientă a fiului, voinţa este cauza eficientă a diferitelor acţiuni ale omului, lovitura dată acestei mingi este cauza eficientă a mişcării acestei mingi, şi aşa mai departe.

4) Cauza finală se referă la finalitatea sau scopul lucrurilor sau acţiunilor; aceasta constituie acel ceva în funcţie de care (τὸ οὗ ἕνεκα, *id cuius gratia*) este sau devine orice lucru; iar aceasta, spune Aristotel, este binele (ἀγαθόν) oricărui lucru.

Fiinţa şi devenirea lucrurilor, prin urmare, cer, în general, patru cauze. Acestea sunt cauzele proxime; dar, pe lângă acestea, vin şi celelalte cauze date de mişcarea cerurilor şi cauza supremă a primului Motor Imobil, de care vom vorbi îndată.[15]

3. Fiinţa şi semnificaţiile sale şi sensul formulei „fiinţa ca fiinţă"

Am văzut că, pe lângă a fi doctrina cauzelor, metafizica este definită de Aristotel ca doctrina „fiinţei" sau chiar a „fiinţei ca fiinţă". Să vedem, de aceea, ce este fiinţa (ὄν εἶναι) şi fiinţa ca fiinţă (ὄν ᾗ ὄν), în contextul speculaţiei aristotelice.

[15] Cf. *Metafizica*, L 4-5 şi 6-8.

Ce este, deci, ființa?

Parmenide şi eleatismul au crezut că ființa nu putea să fie decât *absolut identică*, adică (în termeni aristotelici) că nu poate fi luată decât *într-o unică semnificație, adică univocă*. Or, *univocitatea*, în cazul particular al ființei, duce la *unitate*; şi, de fapt, prin Zenon, Melissos şi şcoala de la Megara, eleatismul s-a cristalizat în doctrina Ființei-Unu cu absorbirea integrală a realității în această Ființă-Unu şi a dus la imobilizarea Totului. Or, Aristotel găseşte foarte bine rădăcina erorii eleaților şi, în polemică față de aceştia, formulează marele principiu al originarei multiplicități a semnificației ființei care constituie baza ontologiei sale. Ființa nu are o semnificație univocă, ci plurivocă (ὄν nu se spune μοναχῶς, ci πολλαχῶς).[16]

La acest punct esențial nu au ştiut să ajungă, potrivit lui Aristotel, în ciuda criticilor aduse lui Parmenide, nici Platon şi nici platonicienii. Platon şi platonicienii au încercat, într-adevăr, să ajungă la o deducție a multiplului; dar, făcând asta, au rămas victime ale presupoziției eleate; ei au înțeles Ființa îndeosebi ca gen transcendent, ca universal substanțial, subzistent în sine şi pentru sine dincolo de lucruri: din acest motiv trebuia să le scape adevărata recuperare a multiplicității şi devenirii. Şi astfel, platonicienii nu au putut să-l depăşească, cu adevărat, pe Parmenide.[17]

Iată însă cum caracterizează punctual Aristotel ființa.

---

[16] Cf. *Fizica*, A 2-3. (Trimitem, pentru o aprofundare a acestei probleme, la eseul nostru *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la tavola dei significati di esso secondo Aristotele*, în „Rivista di filosofia neoscolastica"), LVI [1964], pp. 289-326).

[17] Cf. *Metafizica*, N 2, *passim*.

a) Cum s-a spus, ființa nu poate fi înțeleasă univoc, în mod eleat, nici ca gen transcendent sau substanță universală după felul platonicienilor.

b) Ființa exprimă la origine o „multiplicitate" de semnificații. Asta nu înseamnă, totuși, că este doar un „omonim", adică un „echivoc". Între univocitate și echivocitate pură există o cale de mijloc. Este tocmai cazul ființei. Iată celebrul pasaj al lui Aristotel, în care formulează această învățătură:

> Ceea-ce-este trebuie conceput ca posedând multe sensuri, și totuși /aceste sensuri/ se raportează, toate, la o unitate și la o unică natură; nu este, deci, vorba aici despre utilizarea unui simplu nume identic pentru realități fără legătură între ele. De exemplu, conceptul de „sănătos", în întregul său, se raportează la ideea de „sănătate", dar, într-un caz – în sensul că „păstrează sănătatea", într-alt caz – în sensul că „o produce", în altul – în sensul că „este un semn de sănătate", în altul – în sensul că „e capabil să o primească". Și conceptul de „medical" se raportează la „arta medicală /cu diferite sensuri/: într-un caz, „medical" se zice pentru motivul că cineva deține arta medicală, într-altul – fiindcă are o natură potrivită cu arta medicală, într-altul – pentru că se referă la o lucrare a artei medicale. În același fel cu acestea vom concepe și alte denumiri.
>
> Astfel și ceea-ce-este trebuie conceput în multe sensuri, însă întregul /sensurilor/ se raportează la un singur principiu [...].[18]

[18] *Metafizica*, G 2, 1003 a 33 - b 6. [trad. rom., pp. 129-130]

Să lăsăm problema individuației acestui principiu, deocamdată, și să aruncăm o privire asupra caracterizării generale a conceptului de ființă.

c) Ființa, având în vedere cele spuse, nu va putea fi un „gen" și cu atât mai puțin o „specie". Este vorba, deci, de un concept trans-generic, pe lângă a fi unul trans-specific, adică unul mai amplu și mai cuprinzător decât genul, nu numai decât specia. Medievalii vor spune că este un concept analogic, dar Aristotel nu folosește acest termen cu privire la ființă: se poate folosi, într-adevăr, dar numai având în vedere că faptul de a fi analog al ființei aristotelice este diferit de faptul de a fi analog al ființei medievale și că este definită de caracteristici precise pe care le vom explica imediat.

d) Dacă unitatea ființei nu este o unitate nici de specie, nici de gen, ce fel de unitate poate fi? Ființa exprimă semnificații diferite, dar având toate o relație precisă cu un principiu identic și o realitate identică, așa cum bine ilustrează exemplele de „sănătos" și „medic", în pasajul citit mai sus. Prin urmare, diferitele lucruri care se numesc „ființă" exprimă, într-adevăr, sensuri diferite ale ființei, dar în același timp toate implică referirea la o unicitate.

e) Ce este acest unu? Este substanța. Aristotel o spune cât se poate de clar la sfârșitul pasajului citit parțial mai sus:

> Astfel și ceea-ce-este trebuie conceput în multe sensuri, însă *întregul /sensurilor/ se raportează la un singur principiu*; despre unele realități spunem că „sunt" fiindcă sunt *Ființe* [*substanțe,* n.tr.], despre altele – fiindcă sunt proprietăți *ale Ființei* [*substanței,* n.tr.], despre altele, fiindcă definesc un drum *către Ființă* [*substanță,* n.tr.], ori sunt nimiciri, sau privare, sau calități, sau elemente productive, sau generative *ale*

> *Ființei* [*substanței,* n.tr.], sau ale celor ce se raportează *la Ființă* [*substanță,* n.tr.], sau sunt negațiile vreunei însușiri dintre acestea, ori negații *ale Ființei* [*substanței,* n.tr.].[19]

Prin urmare, reperul care unifică semnificațiile ființei este *ousia*, substanța. Unitatea diferitelor semnificații ale ființei provine *din faptul de a fi predicate relativ la substanță.*

De aici rezultă clar că ontologia aristotelică va trebui, într-adevăr, să distingă și să precizeze care să fie diferitele semnificații ale ființei; dar ele nu vor putea fi reduse deloc la simpla fenomenologie sau descriere fenomenologică a diferitelor semnificații ale ființei, pentru că diferitele semnificații pe care ființa le poate asuma implică toate o referire fundamentală la substanță: în absența substanței ar lipsi toate semnificațiile ființei. Este clar, deci, că ontologia aristotelică va trebui să se concentreze, în mod fundamental, asupra substanței care este acel principiu relativ la care subzistă toate celelalte semnificații. Iar în acest sens putem spune că ontologia aristotelică este, în mod fundamental, o *ousiologie.*

Precizările făcute ar trebui să pună în gardă cititorul cu privire la formula celebră „ființa ca ființă" (ὄν ᾗ ὄν). Această formulă nu poate să aibă semnificația unui abstract și uniform *ens generalissimum*, cum mulți cred. Am văzut că, de fapt, ființa nu numai că nu este o specie, dar nu este nici măcar un gen și că exprimă un concept trans-generic și trans-specific. Prin urmare, formula „ființa ca ființă" nu va putea decât să exprime multiplicitatea însăși a semnificațiilor ființei și relația care le leagă formal și care le face în așa fel, încât fiecare este ființă. Atunci „ființa ca ființă" va semnifica

[19] *Metafizica*, Γ 2, 1003 b 5-10 [trad. rom., p. 130]

substanța și tot ceea ce se referă la substanță în diferite feluri.[20] În orice caz, este limpede că, pentru Aristotel, formula „ființa ca ființă" pierde orice semnificație în afara contextului discursului privind multiplicitatea semnificației ființei: cine îi atribuie sensul de ființă generală sau de ființă pură, rămâne victima modului de gândire arhaic al eleaților și trădează complet semnificația reformei aristotelice.[21]

4. Schema aristotelică a semnificației ființei și structura acesteia

După ce am discutat conceptul de ființă și principiul structural și originar al multiplicității semnificației ființei, a venit vremea să trecem în revistă câte astfel de semnificații există și care sunt acestea, având în vedere că Aristotel schițează un „tabel". Iată enumerarea și descrierea semnificațiilor ființei.[22]

(a) Ființa se referă, pe de o parte, la accident, respectiv ca ființă accidentală sau cazuală (ὂν κατὰ συμβεβηκός). De exemplu, când spunem „omul este un muzician", sau

---

[20] Vezi eseul nostru citat la nota 16 și comentariul nostru la cărțile G, E și K ale *Metafizicii.*

[21] Pentru o aprofundare a problemei a se vedea: J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 19632.

[22] Cf. Metafizica, Δ 7, E 2-4 și ulterioarele indicații pe care le dăm în eseul nostru citat la nota 16 și Introducerea noastră la *Metafizica*, p. 30 sqq. Amintim că prima punere la punct a tabelului aristotelic al semnificațiilor ființei a fost făcută de F. Brentano într-o lucrare devenită clasică: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862; Darmstadt 1960[2].

„dreptul este muzician", indicăm cazuri de ființe accidentale: de fapt, a fi muzician nu exprimă esența omului, ci numai ceea ce omul se întâmplă să fie, o întâmplare, un simplu accident.

(b) Opusul ființei accidentale este ființa în sine (ὄν καθ'αὑτό). Acesta indică nu ceea ce este pentru un altul, precum ființa accidentală, ci ceea ce este ființă pentru sine, adică în esență. Ca exemplu de ființă în sine Aristotel numește, de obicei, substanța singură, dar uneori toate categoriile: dincolo de esență sau substanță, calitatea, cantitatea, relația, acțiunea, pasiunea, locul și timpul. De fapt, (spre deosebire de ceea ce se poate vedea în speculația medievală) la Aristotel celelalte categorii decât substanța sunt ceva sensibil mai mult decât simplul accident (ce exprimă simpla întâmplare) în măsura în care, chiar numai în mod subordonat substanței, sunt, cum vom vedea îndată, fundamentele secundare ale celeilalte semnificații ale ființei.

(c) A treia enumerată este semnificația ființei ca adevăr, căreia îi este contrapusă semnificația ne-ființei ca fals. Aceasta este ființa pe care o putem numi „logică": de fapt, ființa ca adevăr indică ființa judecății adevărate, în timp ce ne-ființa ca fals indică ființa judecății false. Aceasta este o ființă pur mentală, adică o ființă care are subzistență numai în rațiune și în mintea care gândește.

(d) Ultima pe listă este semnificația ființei ca potență și ca act. Spunem, de exemplu, că este văzător atât acela care are posibilitatea de a vedea, adică acela care poate vedea (respectiv acela care are capacitatea de a vedea, dar momentan, să presupunem, are ochii închiși), cât și acela care vede în act; sau spunem că este cunoscător atât acela care poate face uz de propria cunoaștere (de exemplu, acela care cunoaște aritmetica, dar acum calculează) cât și acela

care o foloseşte în act. Analog, noi spunem şi că este în potenţă blocul de marmură pe care artizanul îl sculptează; şi în acest sens spunem că este grâu firicelul de grâu, în sensul că este grâu în potenţă, în timp ce despre spicul matur spunem că este grâu în act. Fiinţa potrivit potenţei şi fiinţa potrivit actului, precizează Aristotel, se extinde asupra tuturor semnificaţilor fiinţei distinse mai sus: poate exista o fiinţa accidentală în potenţă sau în act, poate exista fiinţa unei judecăţi adevărate sau false în potenţă sau în act şi, mai ales, poate exista o potenţă şi un act relativ la fiecare din diferitele categorii. (Dar despre asta vom avea ocazia să vorbim pe larg la locul potrivit).

Tabelul de semnificaţii ale fiinţei constă, deci, în patru semnificaţii. Dar ar fi mai exact să vorbim de patru grupe de semnificaţii; deja s-a văzut că, de fapt, implicit, şi vom explica îndată, fiinţa nu este înţeleasă în mod univoc nici măcar în fiecare din cele patru semnificaţii.

Pentru a reduce la o schemă cele afirmate şi pentru a trage o concluzie, vom spune că semnificaţiile fiinţei sunt următoarele patru, pornind de la semnificaţia cea mai tare la cea mai slabă:

a) fiinţa potrivit diferitelor figuri ale categoriilor
b) fiinţa potrivit actului şi potenţei
c) fiinţa ca adevărat şi fals
d) fiinţa ca accident sau fiinţă prin întâmplare.

Semnificaţiile nefiinţei sunt, în schimb, numai trei:

a) ne-fiinţa potrivit diferitelor figuri ale categoriilor
b) ne-fiinţa ca potenţă (= a nu fi în act)
c) ne-fiinţa ca fals.

Ființa accidentală nu drept corespondent neființa, precum celelalte trei semnificații ale ființei, deoarece, în opinia lui Aristotel, este deja în sine „ceva aproape de neființă”,[23] deci e un fel de neființă.

5. Precizări asupra semnificației ființei

Am menționat mai sus în ce fel cele patru semnificații ale ființei sunt, în realitate, patru grupuri de semnificații: de fapt fiecare din acestea grupează, ulterior, semnificații similare, dar nu identice, adică nu univoce, ci analoge.

a) În primul rând, diferitele *figuri de categorii* nu redau semnificații identice sau univoce ale ființei; ființa redată de fiecare „figură de categorie”, cu alte cuvinte, constituie o semnificație diferită de semnificația fiecăreia dintre celelalte. Prin urmare, expresia „ființa potrivit figurilor categoriei” se referă la semnificații pe atât de diverse pe cât de diverse sunt categoriile însele.[24]

Aristotel spune explicit că ființa nu aparține diferitelor categorii în mod similar sau în aceeași măsură:

> „*Este*” aparține tuturor /categoriilor/, dar nu în mod similar, ci unei categorii în mod prioritar, iar celorlalte – ca o consecință.[25]

---

[23] *Metafizica*, E 2, 1026 b 21. [trad. rom., p. 214]

[24] Sunt *opt*, dacă luăm în considerare lista din *Metafizica* și *Fizica*, zece dacă luăm în considerare, în schimb, lista din *Categoriile* și *Topica* (dar a noua categorie se poate reduce la a patra, iar a zecea la a șaptea; a se vedea tabelul de mai jos).

[25] *Metafizica*, Z 4, 1030 a 21-23. [trad. rom., p. 231]

Şi, de asemenea:

> Căci e necesar ca toate aceste /„esenţe"/ să se exprime fie utilizând un simplu nume pentru realităţi diferite, fie că am adăuga sau am scoate /ceva din semnificaţie/, precum atunci când non-cognoscibilul /e numit/ cognoscibil. Corect este a nu trata aceste realităţi *nici ca diferite complet, purtând doar acelaşi nume, dar nici ca având acelaşi conţinut, ci trebuie înţelese în felul în care trebuie înţeles şi termenul „medical", anume, că se raportează la acelaşi lucru unic şi nu că semnifică acelaşi lucru unic, nici că ar fi doar un nume acoperind realităţi fără legătură.* Într-adevăr, un corp, o activitate, un instrument nu sunt numite „medicale" fără a exista nicio legătură de semnificaţie între ele, dar nici astfel încât /termenul „medical"/ să însemne o unică realitate, ci numai prin raportare la o unică realitate.[26]

Această ultimă realitate este, evident, substanţa. După cum se vede, ceea ce este valabil pentru diferitele semnificaţii ale fiinţei este valabil, apoi, în particular, şi pentru categorii: categoriile celelalte sunt fiinţe numai prin raportare la prima şi în virtutea acesteia.

Dar, atunci, ne vom întreba, pe lângă unitatea care este proprie tuturor semnificaţiilor fiinţei, care este legătura specifică ce leagă diferitele „figuri de categorii"? Răspunsul este următorul: figurile categoriilor redau semnificaţiile prime şi fundamentele fiinţei: adică, sunt distincţia originară pe care se sprijină în mod necesar distincţia semnificaţiilor ulterioare. Categoriile reprezintă, prin urmare, semnificaţiile în care se împarte, la origine, fiinţa[27], sunt diviziunile

[26] *Metafizica*, Z 4, 1030 a 32 - b 3. [trad. rom., p. 231]

[27] Cf. *Metafizica*, Z 3, 1029 a 21.

supreme ale ființei, sau, cum spune Aristotel, „genurile" supreme ale ființei.[28] În felul acesta se înțelege bine și felul în care Aristotel a indicat în categorii grupul de semnificații ale ființei „în sine", tocmai pentru că este vorba de semnificații originare.

Cum a dedus Aristotel categoriile și lista lor? Aceasta este o problemă foarte complexă, ce până acum nu a fost rezolvată și probabil nici nu va fi rezolvată pe viitor. A fost nevoie de contribuția cercetărilor logice, lingvistice, dar, mai ales, a fost decisivă analiza fenomenologică și ontologică.[29]

Iată lista categoriilor:

[1] Substanța sau esența (οὐσία, τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι)
[2] Calitatea (ποιόν)
[3] Cantitatea (πόσον)
[4] Relația (πρός τι)
[5] Acțiunea, sau faptul de a face [ceva] (ποιεῖν)
[6] Pasiunea, sau faptul de a suferi [ceva] (πάσχειν)
[7] Unde, sau locul (ποῦ)

---

[28] Vezi masiva documentație adusă de Brentano, în *Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 98 sqq., *passim*.

[29] În ce privește această problemă, mult dezbătută în cursul secolului trecut, a se vedea următoarele studii devenite clasice: F. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin 1846 (pp. 196-380); H. Bonitz, *Ueber die Kategorien des Aristoteles*, în „Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akad. D. Wissensch. Philos. – hist. Klasse", Bd. 10, Heft 5, Wien 1853, pp. 591-645; O. Aplet, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, în *Beitrage zur Geschichte der griech. Philos.*, Leipzig 1891, pp. 101-216 și volumul lui Brentano deja citat, passim. Trendelemburg susține că Aristotel a dedus categoriile din gramatică, O. Apelt vorbește mai degrabă de o deducție logică, Bonitz și Brentano propunând, în schimb, o deducție ontologică, Cititorul italian va găsi o amplă prezentare a acestor teze în eseul nostru *Filo conduttore gramaticale e filo conduttore ontologico nella deduzzione delle categorie aristoteliche*, în „Rivista di filosofia neoscolastica", XLIX (1957), pp. 423-457.

[8] Când, sau timpul (ποτέ)
[9] Posesia (ἔχειν)
[10] Poziția (κεῖσθαι)

b) Nici măcar *a fi în potență sau act* nu are o singură semnificație. Înainte de toate, este clar că prin expresia „a fi în potență sau în act" se indică două feluri de a fi foarte diferite și, într-un anumit fel, opuse. De fapt, Aristotel numește ființa potenței chiar neființă, în sensul că, relativ la ființa-în-act, ființa în potență este o neființă-în-act. Expresia, de altfel, nu trebuie să ne inducă în eroare, deoarece Aristotel consideră că a ajuns la un concept esențial pentru explicarea realității și ființei, tocmai prin descoperirea ființei potențiale, cum rezultă din polemica cu filosofii școlii din Megara. Experiența spune, de fapt, că dincolo de ființa în act există și ființa în potență: adică acel fel de ființă care nu este în act, ci are capacitatea de fi în act: cine neagă că ar exista și un alt fel de ființă, pe lângă cea în act, va bloca realitatea într-un imobilism actualistic excluzând orice formă de devenire sau de mișcare. Este clar, prin urmare, de ce Aristotel acordă distincției ființă-în-potență și ființă-în-act o importanță atât de mare.[30]

Dar – și acesta este punctul la care trebuie să ajungem – ființa în potență și ființa în act, chiar luate una câte una, nu au o semnificație unică, ci mai multe. De fapt, actul și potența se extind la toate categoriile și primesc atâtea semnificații diferite câte categorii există. Asta înseamnă că există o formă de ființă în act și în potență potrivit calității, un alt fel de potență și act potrivit cantității și așa mai departe.

---

[30] Cf. mai ales *Metafizica*, cartea Θ, *passim*. Pentru o examinare punctuală a doctrinei facem trimitere la eseul nostru: *La dottrina aristotelica della potenza e dell'entelechia nella Metafizica*, în *Studi di filosofia e storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Milano 1962, pp. 145-207.

În afara numeroaselor întrebări le pot da naştere aceste afirmaţii, dar la care nu este cazul să ne referim aici, un punct rămâne clar: fiinţa ca potenţă şi fiinţa ca act (care fac parte într-un singur grup pentru că se cuprind şi se potrivesc numai una în funcţie de alta) nu există în afara sau dincolo de categorii, ci *sunt feluri de a fi care se susţin pe fiinţa însăşi a categoriilor, se extind de-a lungul întregii liste a categoriilor şi se diferenţiază prin faptul că se susţin pe diferitele figuri ale categoriilor.*

c) Şi al treilea sens al fiinţei, fiinţa ca *adevărat* şi ca *fals*, se înţelege în diverse moduri, susţinându-se pe categorii. Dar, având în vedere că de ea nu se ocupă metafizica, ci logica, nu ne oprim acum să o discutăm.

d) În ultimul rând ne rămâne să discutăm despre *fiinţa accidentală*. Menţionăm de la început că problema accidentului (şi, implicit, al fiinţei accidentale) este destul de complexă, pentru că termenul de „accident", la Aristotel, are o mulţime de sensuri. În orice caz, când Stagiritul vorbeşte de fiinţă accidentală (ὄν κατὰ συμβεβηκός) se referă mereu la fiinţa întâmplătoare sau cazuală, adică la o fiinţă ce depinde de altceva pentru a fi, care însă nu este ţinută de nicio legătură esenţială. E, deci, un tip de fiinţă care *nu este mereu, şi nici măcar de cele mai multe ori, ci doar ocazional, în mod întâmplător, cazual.*[31]

S-a făcut adesea confuzie între fiinţa categorială şi cea accidentală, dar aceasta este o greşeală gravă. Nu trebuie să ne ducă în eroare faptul că însuşi Aristotel (dar mai ales speculaţia ulterioară) numeşte uneori însăşi categoriile

[31] În privinţa acestor ultime două semnificaţii ale fiinţei vezi *Metafizica*, E 2-4 e şi comentariul nostru, vol. I, pp. 506-516.

„accidente". Vom vedea, de fapt, că, între categorii, numai prima este autonomă şi că celelalte o presupun pe aceasta, depinzând structural de ea. În această afecțiune, tot ceea ce nu este substanță nu poate fi ființă în sine, în sens strict, şi, de aceea, este accident. Dar când Aristotel vorbeşte de „ființă accidentală", nu are în vedere simpla dependență de altceva, ci cazualul, întâmplătorul, ocazionala alăturare la ceva şi faptul de a fi în altceva. Ființa accidentală este ceea ce poate să nu fie şi ceea ce nu este întotdeauna sau adeseori. Or, este clar că în ce priveşte categoriile, respectiv ființa categorială ca atare, nu se poate spune că ea ar fi cazuală, nici nu se poate spune că poate să fie sau poate să nu fie, sau că nu este întotdeauna sau adeseori. Ființa (cel puțin cea sensibilă) nu poate fi gândită fără categorii; ceea ce înseamnă că ele sunt, ca atare, necesare. Un exemplu ne va ajuta să clarificăm problema, servindu-ne şi drept concluzie. Nu este deloc necesar ca un om să fie palid sau supărat: faptul că un om are *aceste* calități este un accident, este ceva întâmplător, este cazual, în sensul că ar putea la fel de bine să nu fie astfel; însă este necesar ca omul să aibă calități (fie acestea, fie altele). Exemplul se poate repeta pentru oricare din categorii. Poate fi întâmplător ca un lucru să aibă o anumită mărime, dar nu este un accident faptul că are o mărime (un lucru sensibil fără calități este de negândit). Poate fi accidental ca ceva să se afle într-un loc anume, dar nu este accidental faptul că se găseşte undeva. Exemplele pot continua. În concluzie: accidentul adevărat şi ființa accidentală nu pot decât să se întemeieze (precum şi alte semnificații ale ființei) pe categorii, în timp ce accidentul este afectarea sau întâmplarea pur fortuită care are loc potrivit fiecărei categorii în parte. Aşadar, ființa accidentală este *afectarea*

sau evenimentul contingent care se realizează potrivit diferitelor figuri necesare ale categoriilor.

Să recapitulăm discuția de mai sus. S-a demonstrat că cele patru semnificații ale ființei sunt, în fapt, patru grupuri de semnificații, depinzând toate de prima, adică de categorii. Ființa ca potență și act există potrivit diferitelor categorii și numai potrivit lor; ea nu subzistă în afara lor sau dincolo de ele. Ființa ca adevăr, care reprezintă operația mentală a conjugării și diviziunii nu poate decât să se bazeze pe categorii, care sunt, tocmai, ceea ce este unit sau separat. În fine, ființa accidentală se întemeiază pe ființa categorială și nu este decât o afectare accidentală sau o întâmplare potrivit diferitelor figuri ale categoriilor. Prin urmare: toate semnificațiile ființei presupun o ființă a categoriilor; dar – și aceasta este punctul pe care a venit momentul să-l aprofundăm *diferitele categorii, la rândul lor, nu se află toate pe același plan; între substanță și alte categorii există o diferență radicală, o diferență asimilabilă, într-un fel aceleia care există între categoriile generale și semnificațiile ființei*. Toate semnificațiile ființei presupun existența categoriilor; la rândul său, ființa depinde întru totul de ființa primei categorii, adică de substanță.

Dacă, prin urmare, toate semnificațiile ființei presupun existența categoriilor, și dacă, la rândul său, existența categoriilor presupune existența primei și se întemeiază întru totul pe ea, este evident că interogația radicală asupra sensului ființei se va concentra asupra substanței. De aceea afirmațiile lui Aristotel își descoperă înțelesul precis:

> Iată, așadar, subiectul cercetat și controversat și în vechime, și acum, și pururea: *ce este ceea-ce-este*, adică

ce este Ființa [substanța, n.tr.]? [...]. De aceea și noi cel mai mult, în mod precumpănitor, cât și exclusiv, ca să spunem așa, trebuie să cercetăm ceea-ce-este astfel – anume, Ființa.[32]

În concluzie, sensul ultim al ființei este indicat de sensul substanței.

Ce este, atunci, substanța?

6. Problema substanței

Trebuie spus de la început că problema substanței este cea mai delicată, cea mai complexă și, într-un sens, și cea mai derutantă, pentru oricine ar dori să înțeleagă metafizica aristotelică, renunțând la soluțiile sumare cu care ne-au obișnuit sistematizările din manuale.[33]

Înainte de toate trebuie clarificat faptul că problema generală a substanței implică două chestiuni strâns legate, dintre care una se dezvoltă, la rându-i, în două direcții ulterioare.

Să clarificăm mai întâi aceste probleme. Predecesorii lui Aristotel au venit la problema substanței cu soluții complet antitetice: unii au văzut substanța doar în *materia sensibilă*; Platon, în schimb, a identificat adevărata substanță în *ființele suprasensibile*, în timp ce convingerea comună părea să o identifice în *lucrurile concrete*.

---

[32] *Metafizica*, Z 1, 1028 b 2-7. [trad. rom., p. 226]

[33] Ceea ce spunem aici în sinteză cititorul va putea găsi documentat mai amplu în Introducerea la *Metafizica*, p. 45 sqq. (vezi și G. Reale, *La polivocità della concezione aristotelica della sostanza*, în Scritti in onore di Carlo Giacon, Padova 1972, pp. 17-40) și mai ales în comentariul la cartea Z și H, *passim*.

Aristotel va aborda *ex novo* problema structurând-o într-o manieră exemplară. După ce a redus problema ontologică generală la nucleul său central, adică la problema *ousiei*, el spune, cât se poate de clar, că punctul de sosire constă tocmai în determinarea substanțelor existente: avem de-a face numai cu substanțe sensibile (cum spuneau filosofii naturii) sau și cu substanțe suprasensibile (cum spun platonicienii). Să reținem: aceasta este problema problemelor și chestiunea ultimă, întrebarea prin excelență a metafizicii aristotelice, dar și a metafizicii în general. Este vorba, în ultimă instanță, de a decide asupra validității sau lipsei de validitate a rezultatelor „celei de-a doua navigări" platoniciene.[34]

Pentru a rezolva însă această problemă specifică, Aristotel vrea să rezolve mai întâi problema identității substanței în general. Iată, deci, cealaltă problemă a ousiologiei aristotelice: *ce este substanța în general*? Este ea materia? Este *forma*? Este *compusul*? Această problemă generală va fi rezolvată înaintea celeilalte, din considerente metodologice: putem decide cu o precizie mai mare dacă există numai sensibilul sau și suprasensibilul, doar dacă am stabilit mai întâi ce este, în general, *ousia*. Dacă ar rezulta, de exemplu, că *ousia* este numai materie, sau compusul concret de materie și formă, este clar că problema substanței suprasensibile nu ar mai exista *eo ipso*; în timp ce, dacă ar rezulta că *ousia* este și, sau mai ales, altceva decât materia, atunci problema suprasensibilului s-ar prezenta complet diferit.

Pe ce se bazează, deci, el în discutarea problemei substanței în general? Evident, pe acele substanțe a căror existență nu o neagă nimeni: substanțele sensibile. Scrie explicit filosoful nostru:

---

[34] Cf. Z 2, *passim*.

> Se acceptă, de regulă, că unele lucruri senzoriale sunt Ființe [substanțe, *n.tr.*]; rezultă că prima cercetare trebuie făcută *în ceea ce le privește pe acestea.* Într-adevăr, e avantajos să treci /cu cercetarea/ la ceea ce este mai cognoscibil. Căci astfel avansează cunoașterea pentru toți – parcurge lucruri mai puțin cognoscibile prin natură [= lucrurile sensibile] îndreptându-se spre cele mai cognoscibile /prin natură/ [= lucrurile inteligibile].[35]

În concluzie, din cele două probleme ale ousiologiei aristotelice, prima „ce este substanța în general" vine înaintea celei de-a doua „ce substanțe există" (problemă teologică); în plus, prima problemă (preliminară) nu poate fi rezolvată decât pornind de la substanța sensibilă, care este singura cunoscută, înainte de a stabili dacă există sau nu o substanță suprasensibilă.[36]

7. Problema „*ousiei*" în general: forma, materia, sinolul și notele definitorii ale conceptului de substanță

Să ne întrebăm, acum, în sfârșit: ce este *ousía* în general? Aristotel, cum am amintit deja, a găsit la predecesori răspunsuri contradictorii: pentru filosofii naturii substanța este materia sau substratul material, pentru platonicieni este forma universală; potrivit sensului comun, în schimb, pare a fi

---

[35] *Metafizica*, Z 3, 1029 a 33. [trad. rom., pp. 228-229] Pentru Aristotel prim inteligibil *prin natură* este ceea ce e prim din punct de vedere ontologic; *pentru noi,* înschimb, senzorialul este prim, deși din punct de vedere ontologic el e secund, asta fiindcă în cunoaștere pornim de la simțuri și de la senzorial, la inteligibil ajungând numai prin și după senzorial.

[36] Cf. și *Metafizica*, Z 2, *passim*; Z 11, 1037 a 10-17; Z 16, 1040 b 34-1041 a 3; Z 17, 1041 a 6-9.

substanță individul şi lucrul concret. Cine are dreptate? Răspunsul Stagiritului este: cu toții şi niciunul, în acelaşi timp; răspunsul la această problemă nu poate fi unul simplu, ci trebuie să fie, în mod necesar, unul complex.

Ceea ce am spus înainte l-a orientat deja, probabil, pe cititor înspre răspunsul lui Aristotel la această problemă. Stagiritul spune că prin *ousia* se poate înțelege, în feluri diferite, fie 1) *forma*, fie 2) *materia*, fie 3) *sinolul*, adică acel compus ce rezultă din materie şi formă. Astfel, Aristotel recunoaşte fiecăruia dintre predecesorii săi partea sa de dreptate şi indicând, totodată, că eroarea lor stă în unilateralitate.

Să ilustrăm pe scurt cele trei semnificații.

1) Substanța este, într-un sens forma (εἶδος μορφή). „Forma", potrivit lui Aristotel, nu este, evident, forma extrinsecă sau figura exterioară a lucrurilor (sau, este, dar în mod subordonat), ci este natura intimă a lucrurilor, este ce-ul, sau esența lor intimă (τὸ τί ην εἶναι). Forma, sau esența omului, de exemplu, este sufletul său, adică ceea ce face din el o ființă vie rațională; forma, sau esența animalului este sufletul senzitiv, iar cea a plantei sufletul vegetativ. De asemenea, esența cercului este ceea ce îl face să fie acea figură anume, cu acele calități anume; iar acelaşi lucru se poate spune despre diferitele lucruri. Când noi definim diferitele lucruri ne referim la forma sau esența lor şi în general, lucrurile pot fi cunoscute în esența lor.[37]

2) Cu toate acestea, dacă sufletul rațional nu ar informa trupul, nu am avea un om şi dacă sufletul senzitiv nu ar

[37] Cf. *Metafizica*, Z 4-12 şi H 2-3 cu comentariul nostru, vol. I, pp. 572-621 şi vol. II, pp. 19-30.

informa materia nu am avea animalul; iar dacă sufletul vegetativ nu ar informa altă materie nu am avea plantele. La fel se întâmplă – într-un mod mai evident – pentru toate obiectele produse prin artă: dacă nu se realizează în lemn forma sau esența mesei, aceasta nu ar avea niciun fel de concretețe, şi acelaşi lucru se poate spune despre orice alt lucru. Astfel, şi materia reiese că are un rol fundamental în constituirea lucrurilor şi de aceea se va putea numi – cel puțin în anumite limite – substanță a lucrurilor. Este clar, aşadar, că aceste limite sunt definite: de fapt, dacă nu ar fi forma, materia ar fi indeterminată şi nu ar fi deloc suficientă pentru a constitui lucrurile.

3) În baza celor spuse, devine clar şi al treilea sens: acela al sinolului (σύνολον). Sinolul este uniunea concretă dintre materie şi formă. Toate lucrurile sunt, nici mai mult nici mai puțin, decât sinoluri de formă şi materie.

Prin urmare, toate lucrurile sensibile, fără deosebire, pot fi considerate în forma, în materia şi în întregul lor; iar substanța (*ousía*) poate fi, în diferite accepțiuni, şi forma şi materia şi sinolul.[38]

Am spus că Aristotel atribuie calificativul de substanță, în diferite accepțiuni, formei, sinolului şi materiei. Or, Stagiritul, ducând discuția asupra *substanței în general* într-o altă direcție a încercat să determine care ar fi aceste „accepțiuni" în baza cărora ceva poate fi considerat substanță. Această a doua direcție, în texte, nu este întotdeauna deosebită în mod explicit de prima, ci de cele mai multe ori ele apar întrepătrunse. Totuşi, este important să se facă distincția între ele, pentru a înțelege complet gândirea aristotelică.

[38] Cf. *Metafizica*, Z, H, *passim*.

Stagiritul pare să stabilească trăsăturile definitorii ale substanței în număr de patru, sau cinci, dacă se numără și o trăsătură ce se află pe un plan puțin divers.

(1) În primul rând, se poate numi substanță numai ceea ce *nu depinde de altceva și nu se predică despre altceva*, ci este substratul inerenței și predicației pentru toate celelalte feluri de ființă.

(2) În al doilea rând, substanța poate fi numai o ființă care poate *să subziste în sine și separat de restul* (un χωριστόν), dotat cu un fel de subzistență autonomă.

(3) În al treilea rând, se poate numi substanță numai *ceea ce este determinat* (τόδε τι): nu poate fi substanță, prin urmare, un atribut general, sau ceva universal și abstract.

(4) În al treilea rând, *substanța* trebuie să fie ceva *intrinsec unitar* (ἕν) și nu un simplu agregat de părți sau o oarecare pluralitate neorganizată.

(5) În fine, trebuie amintită caracteristica *actului* sau *actualității* (ἐνέργεια, ἐντελέχεια): este substanță numai ceea ce este act sau în act. Iar această caracteristică, ce este, cumva, de sine stătătoare, cum am mai spus, e foarte importantă.

Acum să reexaminăm și să punem alături de aceste note definitorii ale caracteristicilor substanțialității *materia, forma* și *sinolul*, adică acele lucruri despre care am spus că sunt – sub diferite aspecte – sensuri ale *ousiei*. În ce măsură materia, forma și sinolul corespund acestor trăsături?

Materia posedă, fără îndoială (1) prima din caracteristici: ea nu depinde de altceva și nu se predică despre altceva; din ea provine și despre ea se predică, într-un anumit sens, totul: însăși forma depinde, într-un anumit sens și se referă la materie. Materia, totuși, nu posedă niciuna din celelalte caracteristici ale substanțialității. Ea (2) nu subzistă în sine,

pentru că nu există materie care să nu posede deja forma; (3) nu este deloc ceva determinat, pentru că aşa ceva nu poate fi decât ceea ce posedă deja o formă; (4) nu este nici ceva unitar, pentru că unitatea derivă din formă; (5) în fine, nu este în act, ci numai în potenţă. Vom spune, deci, că materia este substanţă numai în sens destul de slab şi impropriu. Ceea ce explică destul de bine în ce fel Aristotel neagă, uneori, că materia ar fi substanţă şi, alteori, în schimb, o afirmă: ea are numai prima trăsătură a substanţialităţii nu şi pe celelalte.

În schimb, forma şi sinolul, chiar dacă nu în acelaşi fel, au toate trăsăturile substanţialităţii.

Forma (1) nu datorează fiinţa sa altui lucru şi nu se predică despre altceva: este adevărat – să ţinem cont – că forma e legată de materie şi că se referă, într-un fel, la materie, dar, tocmai, într-un sens cu totul excepţional (este legată de materie ca ceea ce dă formă materiei şi are mai multă fiinţă – cum vom vedea îndată – ca şi materia; din punct de vedere ierarhic materia este cea care depinde de formă, şi nu invers). (2) Forma se poate separa de materie în două sensuri: a) forma este cea care dă fiinţă materiei şi nu invers, deci forma este oricând separabilă, în general, cel puţin conceptual; b) există substanţe care rezidă complet în formă şi care nu au materie şi, în aceste cazuri, forma este complet separată. (3) Forma este ceva determinat (τόδε τι), cum reaminteşte mereu Aristotel: mai mult, forma este ceva determinat şi determinant, pentru că este ceea ce face ca lucrurile să fie ceea ce sunt şi nu altceva. (4) Forma este unitate prin excelenţă, mai mult, este principiu care dă unitate materiei pe care o informează. (5) În fine, forma este actul prin excelenţă, este principiu care dă act, până într-acolo că Aristotel foloseşte deseori forma şi actul ca termeni sinonimi.

Iar sinolul? Şi compusul dintre materie şi formă posedă trăsăturile indicate: de fapt, sinolul este tocmai întregul

format din materie şi formă. Sinolul, care este lucrul concret individual, (1) este substratul dependenţei şi predicaţiei tuturor determinărilor accidentale; (2) subzistă în sine, complet independent; (3) este τόδε τι în sens concret; (4) este o unitate, întrucât are toate părţile sale materiale unificate de formă; (5) se află în act, pentru că părţile sale materiale sunt actualizate de formă.

Materia – după cum s-a văzut – este într-o mai mică măsură substanţă decât forma sau sinolul. Există între formă şi sinol o ulterioară diferenţiere în ce priveşte gradul lor de substanţialitate? Problema este destul de complicată. În anumite pasaje Aristotel pare să considere sinolul, sau individul concret, drept substanţa prin excelenţă, în alte pasaje, în schimb, pare să considere forma ca fiind astfel. Dar nu există contradicţie aici, cum ar părea la prima vedere. De fapt, în funcţie de punctul de vedere răspunsul poate fi într-un fel sau altul. Din punct de vedere empiric este clar că sinolul, sau individul concret, pare să fie substanţa prin excelenţă. Dar lucrurile nu stau aşa din punct de vedere speculativ şi metafizic: de fapt forma este principiu, cauză şi raţiune a fiinţei, adică fundament, şi relativ la aceasta sinolul este principiat, cauzat şi întemeiat; ei bine, în acest sens, forma este substanţa prin excelenţă, în cel mai înalt sens. Prin urmare: *quoad nos*, substanţa prin excelenţă este concretul; *în sine şi prin natură*, în schimb, forma este substanţă.

Pe de altă parte, asta se confirmă dacă ne gândim că sinolul nu poate îndeplini complet rolul de substanţă, ca atare: dacă sinolul îndeplineşte conceptul de substanţă ca atare, nimic din ce nu este sinol nu ar fi substanţă, şi în acest fel Zeul, imaterialul în general şi suprasensibilul nu ar fi substanţă! Forma, în schimb, poate fi considerată forma prin

excelență: Zeul și inteligențele motoare ale sferelor cerești sunt forme imateriale, în timp ce lucrurile sensibile sunt forme ce informează materia. Forma este esențială diferitelor feluri de ființe, deși în mod diferit.[39]

În concluzie vom spune că astfel sensul ființei este complet determinat. Ființa, în sensul ei cel mai deplin, este substanță; iar substanța, într-un sens (impropriu) este materia, într-un alt sens (mai corect) este sinolul, iar în al treilea sens (prin excelență) este forma: ființa este, deci, materia; într-un grad mai înalt este sinolul; iar în sensul cel mai puternic este forma. Se înțelege astfel de ce Aristotel a numit forma „rațiunea existenței"[40], tocmai pentru că ea informează materia și întemeiază sinolul.

8. „Forma" aristotelică nu este universalul

În felul în care am prezentat-o mai sus, doctrina substanței la Aristotel se dovedește a fi mai puțin aporetică decât a pretins Zeller[41], mai ales, și alți cercetători moderni. Distincția semnificațiilor multiple ale *ousiei* nu este propusă pe un plan exclusiv lingvistic și pentru a satisface cerințele lingvistice, ci este făcută pe un plan de analiză ontologică și pentru a satisface exigențele înțelegerii realității în multiplele sale aspecte. Astfel, Zeller nu a putut înțelege că, în privința celor trei semnificații ale *ousiei* și în particular cele două principale (sinolul și forma), nu trebuie să se facă – din considerente structurale – un raționament *aut-aut*, ca și când

[39] Vezi referințele date în Introducerea la *Metafizica*, vol. I, p. 51 sqq, precum și comentariul nostru la cartea Z, *passim*.

[40] *Metafizica*, Z 17, 1041 b 28. [trad. rom., p. 260]

[41] Zeller, *Die Philos. d. Griechen*, II, 2, p. 344 sqq.

nu trebui să se ajungă la o singură semnificație, cu orice preț, ci este nevoie de un fir argumentativ de tip *et-et*, cum am văzut: metafizica aristotelică nu este dusă, precum cea de după, la o *reductio ad unum* cu orice preț, ci dorește, mai degrabă, să distingă diferitele aspecte ale realității, și după ce le-a deosebit nu numai că nu purcede la ulterioare unificări, ci le declară ireductibile. Și ca atare le consideră expresie a poliedricității structurale a realității.

Astfel se rezolvă ușor o altă dificultate ridicată de Zeller. Este greu – spune el – să ne gândim la formele celui ce devine ca neputând deveni, cum ar dori să le conceapă Aristotel. De fapt, Aristotel a insistat energic pe acest punct al imposibilității devenirii *eidos*-ului. Ei bine, cum poate afirma Aristotel că *eidos*-ul nu devine, fără să recadă în teza „transcendenței formelor" pe care o reproșează insistent platonicienilor? Foarte simplu: faptul că *eidos*-ul aristotelic nu devine nu reprezintă altceva decât imposibilitatea devenirii cauzei sau a condiției, sau a principiului metafizic, cu referire la cauzat, la condiționatul empiric.[42]

Dorim, în sfârșit, să încheiem discutarea substanței oprindu-ne asupra unui punct peste care se trece adesea și în privința căruia, pe de altă parte, poziția lui Zeller, la care se opresc cei mai mulți, duce la neînțelegeri. Ne referim la raportul dintre formă și universal. Aristotel demonstrează că, în timp ce materia, forma și sinolul pot fi considerate *ousia*, după cum s-a văzut, universalul pe care platonicienii l-au ridicat la rang de substanță prin excelență, nu poate fi considerat defel substanță, pentru că nu are niciuna din trăsăturile pe care le-am văzut mai sus că ar fi proprii substanței.[43]

---

[42] Cf. *Metafizica*, Z 7-9 (și comentariul nostru, vol. I, pp. 589-606).

[43] Cf. *Metafizica*, Z 13-16 (și comentariul nostru, vol. I, pp. 621-634).

Dar, se va spune, nu este *eidos*-ul aristotelic un universal? Răspuns negativ întru totul. De mai multe ori Aristotel califică *eidos*-ul drept un τόδε τι, expresie care indică determinatul ce se contrapune universalului abstract; în rest, am văzut în ce fel, toate caracteristicile substanţialităţii revin *eidos*-ului. *Eidos*-ul aristotelic este un principiu metafizic, o condiţie ontologică: în termeni moderni am spune, o structură ontologică. Reproduce aici, ca dovadă, un singur pasaj – cel mai semnificativ –, acela care încheie cartea dedicată substanţei. După ce a spus că substanţa este „un principiu şi o cauză", Aristotel arată cum trebuie căutate acest principiu şi această cauză. Lucrul sau faptul căruia i se caută principiul şi cauza trebuie cunoscute în precedenţă, iar căutarea se va desfăşura astfel: de ce acest lucru sau acest fapt sunt aşa sau aşa? Ceea ce înseamnă: de ce materia este (sau constituie) acest obiect determinat? Iată cum punctează Aristotel problema:

> Se caută de ce materia este ceva anume. De exemplu, de ce aceste /materiale/ sunt o casă? Fiindcă lor le aparţine *esenţa* casei. Şi acest lucru este un om sau acest corp are o anumită proprietate. Rezultă că se caută *cauza materiei* (anume *forma*), *datorită căreia /materia/ este ceva anume; iar aceasta este Fiinţa* [*substanţa,* n.tr.].[44]

Iată însă exemplul cel mai grăitor cu care Aristotel pecetluieşte căutarea sa:

> Compusul are o astfel de natură încât întregul să formeze o unitate, evident dacă nu este ca o grămadă, ci ca o silabă; silaba însă nu se reduce la litere, nici B plus A nu sunt totuna cu BA, nici carnea nu este totuna

[44] *Metafizica*, Z 17, 1041 b 5-9. [trad. rom., p. 259]

cu foc plus pământ. (Odată ce acestea sunt descompuse, silaba sau carnea nu mai există, dar literele sau pământul şi focul continuă să existe.) Silaba este, prin urmare, un ce determinat, şi /cuprinde/ nu numai literele respective, vocala şi consoana, ci şi încă ceva. Or, dacă acel ceva este în mod necesar fie element, fie provenit din elemente, putem avea următoarea situaţie: dacă este element, ne întoarcem la raţionamentul dinainte; carnea va fi alcătuită din acel element, din foc şi din pământ, astfel încât se merge la infinit. Dacă acel ceva este alcătuit dintr-un element, e clar că e alcătuit nu dintr-unul singur, ci din mai multe elemente, sau el însuşi va fi acel element, încât, /oricum ar fi/, iarăşi ne întoarcem la cazul dinainte atât în ceea ce priveşte carnea, cât şi silaba.

Acest ceva s-ar vădi, prin urmare, că nu este un element, şi el este *raţiunea* pentru care cutare /materie/ este carne, iar cutare este silabă; şi la fel şi în celelalte cazuri. *Acest ceva este Fiinţa* [*substanţa,* n.tr.] *fiecărui lucru. (Ea este raţiunea existenţei).*[45]

După cum se vede, *ousia-eidos*-ul lui Aristotel, ca structură ontologică imanentă a lucrului, nu poate fi confundat cu universalul abstract. Universalul este, în schimb, genul (γένος), care nu are o realitate ontologică separată. Sufletul omului, ca *eidos* este un principiu care informează un trup şi face un om, şi are o realitate ontologică proprie; în schimb, animalul, luat în sensul de gen al animalităţii, este numai un termen comun abstract care nu are realitate în sine şi nu există decât în *om* şi o altă *formă* de animal.

Trebuie menţionat, de altfel, că *eidos*-ul aristotelic are două aspecte: unul din acestea este cel ontologic deja văzut,

[45] *Metafizica*, Z 17, 1041 b 11-28; vezi şi H 2, 1043 b 10 sqq. [trad. rom., p. 260]

celălalt este aspectul pe care l-am putea numi logic. Stagiritul nu a studiat şi nu a pus la punct cele două aspecte şi relativele diferenţe, ci a trecut, în funcţie de cazuri, de la unul la altul fără să fie conştient. Noi observăm mai bine diferenţa decât el şi din motive lingvistice, pentru că, după caz, suntem constrânşi să traducem *eidos* în două feluri: uneori ca formă, iar uneori ca specie. În ce priveşte aspectul ontologic al *eidos*-ului, adică a formei, Aristotel are dreptate să spună că nu este universală. Dar în ce priveşte sensul logic de specie? Evident, specia nu este altceva decât *eidos*-ul gândit de mintea umană. Deci se poate spune pe drept cuvânt că în rolul de structură ontologică sau principiu metafizic, *eidos*-ul nu este universal; în schimb, în măsura în care este gândit şi abstras de mintea umană, devine astfel. Dar, repetăm, Aristotel, preocupat de primul aspect, nu a insistat asupra celui de-al doilea. (Mai mult, în ochii lui *eidos*-ul considerat şi specie este „diferenţa" specifică ce dă concreteţe genului, tocmai „diferenţiindu-l" şi, deci, eliberându-l de universalitatea sa abstractă[46], cu vom vedea şi în cazul logicii).

În orice caz, aceste dificultăţi nu trebuie să ne abată atenţia de la ceea ce s-a spus la început cu privire la statura ontologică şi reală a *eidos*-ului. *Eidos*-ul nu numai că nu este universal, dar este în mai mare măsură fiinţă decât materia şi sinolul, în măsura în care este principiul care, structurând materia, cauzează subzistenţa sinolului însuşi.[47]

---

[46] Cf. *Metafizica*, Z 12, *passim*.

[47] Cf. *Metafizica*, Z 3, 1029 a 3-7: „De exemplu, *materia* este precum bronzul /unei statui/, *configuraţia* e precum forma schematică a înfăţişării, iar ceea ce rezultă – *întregul compus* [= sinolul] – este statuia. De aici rezultă că, dacă forma este *anterioară* materiei şi dacă ea este *în mai mare măsură* (πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν) decât aceasta din urmă, ea va fi anterioară şi compusului din materie şi formă în temeiul aceluiaşi raţionament". [trad. rom., p. 227]

9. Actul şi potenţa

Doctrinelor expuse trebuie să li se adauge câteva precizări privind potenţa şi actul în legătură cu substanţa.[48] Materia este potenţialitate, în sensul că este capacitatea de a primi şi a asuma o formă: bronzul este potenţa statuii, pentru că e capacitate efectivă de a primi forma statuii; lemnul este potenţa diferitelor obiecte ce se pot face din lemn, pentru că e capacitate concretă de a primi formele diferitelor obiecte. Forma se configurează, în schimb, ca act, sau actualizare a capacităţii. Compusul sau sinolul materiei şi formei va fi, dacă este privit ca atare, mai ales act; dacă este privit potrivit formei sale e, fără doar şi poate, act sau entelehie şi, dacă este privit în materialitatea sa va fi un amestec de potenţă şi act. Toate lucrurile care au materie au, prin urmare, potenţialitate mai mare sau mai mică.[49] Dacă, în schimb, cum vom vedea, există fiinţe imateriale, adică forme pure, vor fi act pur, fără potenţialitate.[50]

Actul, cum am pomenit deja, este numit de Aristotel şi *entelechia*. Uneori s-ar părea că între cei doi termeni există o diferenţă de semnificaţie, dar de obicei, şi în particular în *Metafizica*, cei doi termeni sunt sinonimi. Prin urmare, actul şi entelehia înseamnă realizare, perfecţiune atinsă sau actualizată. Sufletul, deci, ca esenţă sau formă a trupului, este act şi entelehie a trupului; şi, în general, toate formele substanţelor sensibile sunt act şi entelehie. Zeul, cum vom vedea, va fi entelehia pură (la fel, şi celelalte Inteligenţe motoare ale sferelor cereşti).

---

[48] Vezi mai sus, nota 30.

[49] Cf. *Metafizica*, H 2.

[50] Cf. *Metafizica*, L 6-8.

Actul, mai spune Aristotel, are „prioritate" absolută şi este superior potenţei: potenţa, de fapt, nu poate fi cunoscută, ca atare, decât raportând-o la actul a cărei potenţă este. În plus, actul (care e formă) este condiţie, regulă şi finalitate a potenţialităţii. În fine, actul este superior potenţei, pentru că este modul de a fi al substanţelor eterne.[51]

Doctrina potenţei şi actului este, din punct de vedere metafizic, de mare importanţă. Cu ea Aristotel a putut rezolva aporiile eleate ale devenirii şi mişcării: devenirea şi mişcarea curg în matca fiinţei, pentru că nu reprezintă trecere de la nefiinţă absolută la fiinţă, ci de la fiinţă în potenţă la fiinţă în act, adică de la fiinţă la fiinţă.[52] În plus, prin aceasta el a rezolvat perfect problema unităţii materiei şi formei: prima fiind potenţă, iar a doua act sau actualizare a acesteia.[53]

---

[51] Cf. *Metafizica*, Θ, *passim*. Această teoremă a *priorităţii actului asupra potenţei* este foarte importantă şi, după cum vom vedea, constituie unul din principiile pe care se sprijină inferenţa metempirică a Motorului Imobil. Iată pasajul din *Metafizica* (Θ 8, 1050a 4.) în care este ilustrată *prioritatea* ontologică a actului asupra potenţei: „Dar actualizarea este anterioară şi *sub raportul Fiinţei* [*substanţei,* n.tr.]; mai întâi fiindcă lucrurile posterioare prin geneză sunt anterioare prin *formă* şi prin *Fiinţă* [*substanţă,* n.tr.] (de exemplu, bărbatul este astfel faţă de copil şi omul faţă de spermă; căci unul posedă forma, celălalt sau cealaltă – nu.) Apoi, /actualizarea este anterioară/, fiindcă orice lucru care devine se îndreaptă spre principiul şi *finalitatea* sa (*scopul* este un principiu iar devenirea se face în vederea unei finalităţi). Iar *actualizarea este o finalitate* şi virtualitatea este preluată în vederea unei finalităţi. Într-adevăr, animalele nu văd ca să aibă vedere, ci au vedere ca să vadă [...]. În plus, materia se află în virtualitate fiindcă ea *s-ar putea îndrepta spre formă*. Dar când se află în actualizare, atunci ea a căpătat formă [...]. Dar se poate demonstra aceasta şi cu argumente mai puternice/: lucrurile eterne sunt anterioare prin Fiinţă celor pieritoare, or, nu există nimic aflat în virtualitate şi etern." [trad. rom., pp. 303-304]

[52] Cf., de exemplu, *Metafizica*, K 9; mai sus pp. 310-314.

[53] Cf. *Metafizica*, H 6, *passim*.

În fine, Stagiritul s-a folosit de ea, cel puțin în parte, pentru a demonstra existența Zeului și pentru a înțelege natura.[54] Dar și în cazul tuturor celorlalte științe conceptele de potență și de act au, la Aristotel, un rol foarte relevant.

Astfel am ajuns la ultima problemă a metafizicii: aceea a substanței suprasensibile, care este problema decisivă.

10. Demonstrarea existenței substanței suprasensibile

Există substanțe suprasensibile, sau există numai cele sensibile? Aristotel a încercat să răspundă problemei cu precizie (care, cum știm, era problema ridicată de „cea de-a doua navigare" platoniciană) și, cum am mai spus, nu numai că a reconfirmat rezultatele problemei, ci a reușit chiar să îl depășească pe Platon atât în claritatea întemeierii metodologice, cât și în concluzii.

Să spunem imediat că, pentru Stagirit, există trei genuri de substanțe ordinate ierarhic; două sunt de natură sensibilă: (1) primul este constituit din substanțele ce pier, 2) al doilea din substanțele sensibile dar incoruptibile. Aceste substanțe „sensibile", dar „incoruptibile" nu sunt nimic altceva decât cerurile, planetele și stelele, care, potrivit lui Aristotel, sunt incoruptibile, pentru că sunt constituite din materie incoruptibilă (eterul, *quinta essentia*), capabilă numai de transformare sau mișcare locală, deci nesupusă alterării, nici măririi, nici micșorării și, cu atât mai puțin generării și coruperii. În schimb, substanța sensibilă coruptibilă este supusă la toate felurile de schimbări, tocmai pentru că materia din care este constituită are capacitatea tuturor contrariilor:

[54] Cf. Metafizica, L 6-9.

de aceea lucrurile din această lume (sublunară), pe lângă faptul că se mişcă, sunt supuse măririi şi micşorării, alterărilor, generării şi coruperii. Dincolo de acestea se află, apoi, 3) substanţele imobile, eterne şi care transcend sensibilul, care sunt Zeul sau Motorul imobil şi celelalte substanţe motoare ale diferitelor sfere ce constituie cerul, după cum vom vedea.

Primele genuri de substanţă sunt constituite din materie şi formă: din patru elemente (pământ, apă, aer şi foc) cele sensibile coruptibile, din eter pur, cum am spus deja, cele incoruptibile. Substanţa suprasensibilă este, în schimb, forma pură absolută detaşată de materie. Despre primele două genuri de substanţe se ocupă fizica şi astronomia; al treilea fel de substanţă constituie obiectul specific al metafizicii, după cum ştim.

Ne rămâne să cercetăm pe scurt procedeul prin care Aristotel demonstrează existenţa substanţei suprasensibile, care îi este natura, dacă este unică sau sunt mai multe şi care ar fi relaţia dintre substanţă şi lume.

Existenţa suprasensibilului este demonstrată în felul următor.

Substanţele sunt realităţi prime, în sensul că toate celelalte feluri de fiinţă, cum am văzut pe larg, depind de substanţă. Dacă, deci, toate substanţele ar fi coruptibile, nu ar exista nimic incoruptibil. Dar – spune Aristotel – timpul şi mişcarea sunt cu siguranţă incoruptibile. Timpul nu a fost generat şi nici nu se va corupe: în fapt, înaintea generării timpului ar fi trebuit să fie un „înainte", iar după distrugerea timpului ar trebui să fie un „după". Or, „înainte" şi „după" nu sunt decât timp. Cu alte cuvinte: din motivele văzute, există mereu timp înainte şi după oricare presupus început sau sfârşit al timpului, deci timpul este veşnic. Acelaşi raţionament este valabil şi pentru mişcare, pentru că, potrivit lui Aristotel, timpul nu este altceva decât o determinare a mişcării; deci nu există timp fără mişcare şi, prin urmare,

eternitatea primului implică şi eternitatea celuilalt.

Dar în ce condiţii poate subzista o mişcare (şi un timp) veşnică? Potrivit Stagiritului (în baza principiilor stabilite de el cercetând condiţiile mişcării în *Fizica*): numai dacă subzistă un Principiu prim care să fie cauza acesteia.

Şi cum trebuie să fie acest principiu pentru a fi cauza ei?

În primul rând, spune Aristotel, Principiul trebuie să fie veşnic. Dacă mişcarea este veşnică, tot veşnică trebuie să fie şi cauza acesteia. Sau, cu alte cuvinte, pentru a putea explica o mişcare eternă, cauza nu poate fi decât eternă.

În al doilea rând, Principiul trebuie să fie imobil: numai imobilul, în fapt, este cauză absolută a mobilului. În *Fizica* Aristotel a demonstrat acest punct în mod riguros. Tot ceea ce este în mişcare este mişcat de altceva; acest altceva, la rândul său, dacă se mişcă, este mişcat de altceva. O piatră, de exemplu, este mişcată de un baston, bastonul, la rândul său, de mână, iar mâna de om. Prin urmare, pentru a explica orice mişcare este nevoie să se ajungă la un principiu care nu mai este mişcat de altceva, cel puţin relativ la ceea ce mişcă. Ar fi absurd, de fapt, să ne gândim că putem urca din motor în motor la infinit, pentru că procesul la infinit este de neconceput în aceste cazuri. Or, dacă aşa stau lucrurile, nu numai că trebuie să fie principii sau motoare relativ mobile, de la care pornesc mişcările, ci – şi *a fortiori* – trebuie să fie un Principiu absolut prim şi absolut imobil, de la care porneşte mişcarea întregului univers.

În al treilea rând, principiul trebuie să fie cu totul detaşat de potenţialitate, adică act pur. Dacă ar avea potenţialitate, ar putea şi să nu mişte în act. Dar asta este absurd, pentru că în acest caz nu ar exista o mişcare veşnică a cerurilor, adică o mişcare ce este mereu în act.

În concluzie: având în vedere că există mişcare veşnică, este necesar să existe un Principiu veşnic care să-l producă

şi este necesar ca un astfel de Principiu să fie a) veşnic, din moment ce cauzează ceva veşnic, b) imobil, dacă este cauza primă absolută a mişcatului şi nemişcatului şi c) act pur, dacă mişcarea cauzată este mereu în act.[55]

Acesta este Motorul imobil, care nu e altceva decât substanţa suprasensibilă pe care o căutam.

Dar, în ce fel poate Primul Motor să mişte, rămânând complet nemişcat? Există ceva în rândul lucrurilor pe care le cunoaştem, ceva ce să poată mişca, fără să se mişte?

Aristotel răspunde indicând ca exemplu pentru aşa ceva obiectul dorinţei şi inteligenţei. Obiectul dorinţei este ceea ce este frumos şi bun; or, frumosul şi bunul atrag voinţa omului fără să se mişte ele însele în vreun fel; astfel, şi inteligibilul mişcă inteligenţa fără a se mişca. Acesta este genul de cauzalitate exercitată de Primul Motor, adică de substanţa primă: Primul Motor pune în mişcare precum obiectul iubirii pune în mişcare ceea ce iubeşte (ὡς ἐρώμενον κινεῖ)[56], şi, ca atare, rămâne complet imobil.

Este evident că tipul de cauzalitate a Primului Motor nu este cauzalitatea eficientă, de genul celei exercitate de o mână care mişcă un corp, sau de sculptor care lucrează în marmură, sau de tată care generează fiul. Zeul, în schimb, atrage ca obiect de iubire, deci ca finalitate. Exegeţii au discutat mult această problemă, ajungând la concluzii diferite. Unii au pretins, de exemplu – scormonind în diferite feluri textele aristotelice şi explicând presupunerile unor afirmaţii – că găsesc la Aristotel conceptul de creaţie, într-un fel mai mult decât implicit, deci o adevărată cauzalitate

[55] Cf. *Metafizica*, Λ 6-7.

[56] *Metafizica*, Λ 7, 1072 b 3.

eficientă a Motorului imobil.[57] Dar, în realitate, textele aristotelice şi contextul lor nu permit o asemenea interpretare: de altfel, la teorema creaţiei nu s-a ajuns prin speculaţia greacă, ci ea este proprie speculaţiei succesive medievale. Pare să fie corectă afirmaţia lui Ross: „[...] Dumnezeu este cauza eficientă prin faptul de a fi cauza finală, dar nu în alt fel".[58]

Lumea, chiar dacă este cu totul influenţată de Zeu, prin atracţia pe care o exercită ca ţintă supremă, deci prin dorinţa de perfecţiune, nu a avut un început. Nu a existat un moment în care să fi existat haosul (sau non-cosmosul), tocmai pentru că, dacă ar fi fost aşa, s-ar contrazice teorema superiorităţii actului faţă de potenţă: adică ar fi fost haosul, care este potenţă, înaintea lumii în act. Dar asta este cu atât mai absurd cu cât Zeul este veşnic: fiind veşnic Zeul a atras mereu universul, ca obiect al iubirii, deci universul a trebuit să fie din veşnicie ceea ce este.[59]

---

[57] De exemplu, Brentano, *Ueber den Creationismus des Aristoteles*, în „Sitzungsberichte der Akademie der Wissensch, in Wien. Philos. – hist. Klasse", Bd. 101, 1882, pp. 95-126; Idem, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911 (Darmstadt 1967), şi, de asemenea, de acelaşi autor, *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz 1867 (Darmstadt 1967), pp. 234-250 (Anexa intitulată: *Von dem Wirken, insbesondere dem schopferichen Wirken des Aristotelischen Gottes*).

[58] D. Ross, *Aristotel*, London 1923; [trad. în lb. rom., Ed. Humanitas, Bucureşti 1998, pp. 173-174.]

[59] Cf. Metafizica, Λ 6, *passim*.

11. Natura Motorului Imobil

Acest Principiu de care „atârnă cerul şi natura" este Viaţă. Şi ce fel de viaţă? Aceea care este mai elevată şi mai desăvârşită decât toate: acea viaţă care pentru noi e posibilă numai pentru scrută vreme: viaţa gândirii pure, viaţa activităţii contemplative. Iată un pasaj superb în care Aristotel – într-un fel ce la el se găseşte foarte rar – este emoţionat, iar limbajul său devine aproape poezie, cântec, lirism:

> De acest principiu, prin urmare, atârnă Cerul şi Natura. Iar El are de-a pururea acel fel de viaţă, pe care noi îl avem doar un scurt răstimp, deoarece pentru noi a fi altfel /decât aşa cum suntem de obicei/ este cu neputinţă. Motivul: actualizarea Sa este plăcere. (De aceea chiar starea de veghe, senzaţia, gândirea sunt ceva foarte plăcut, iar speranţele şi amintirile sunt plăcute din cauza acestora de dinainte.) [...] Dacă, prin urmare, Dumnezeu este de-a pururea fericit, aşa cum noi suntem uneori, faptul e admirabil. Iar dacă el este /mai fericit/, este încă şi mai admirabil. El este, în fapt, în acest fel. Iar El este şi viaţă, fiindcă actualizarea intelectului este viaţă, iar El este actualizare. Iar actualizarea cea intrinsecă a sa este viaţa cea mai bună şi eternă. Afirmăm că Dumnezeu este o făptură veşnică şi cea mai bună /dintre toate/, astfel încât El are o viaţă şi o durată continue şi nesfârşite. Acesta este Dumnezeu.[60]

Dar ce gândeşte Zeul? El gândeşte ceea ce este cel mai elevat. Însă nimic nu este mai elevat decât sine însuşi. Zeul,

[60] *Metafizica*, Λ 7, 1072 b 13-18 şi 24-30. [trad. rom., pp. 391-392]

deci, se gândeşte pe sine: este contemplaţia de sine, este plinătatea gândirii (νόησις νοήσεως). Iată mai exact afirmaţiile filosofului:

> Gândirea care e intrinsec gândire ţine de ceea ce este intrinsec cel mai bun şi este în cea mai mare măsură/ astfel/ când are ca obiect ceva în cea mai mare măsură bun. Iar Intelectul se gândeşte pe sine însuşi percepându-se ca inteligibil. El devine inteligibil atingându-se pe sine şi gândindu-se pe sine, astfel încât Intelectul şi inteligibilul devin identice. Căci Intelectul este receptacolul inteligibilului şi al Fiinţei [substanţei, n.tr.]; /el/ se actualizează când le posedă, astfel încât această/ actualizare/, mai curând decât acea /aptitudine de a fi receptacol/ este ceea ce Intelectul pare să posede ca pe ceva divin. Iar contemplarea este activitatea cea mai plăcută şi cea mai bună.[61]

Şi, de asemenea:

> Aşadar, El [Intelectul, *n.tr.*] se gândeşte pe sine, de vreme ce El este cel mai bun, iar gândirea /sa/ este gândire a gândirii.[62]

Zeul este, deci, veşnic, imobil, act pur detaşat de potenţialitate şi de materie, viaţă spirituală şi gândire a gândirii. Fiind astfel, evident că „nu poate avea o mărime", ci trebuie să fie „fără părţi şi indivizibilă". De asemenea, trebuie să fie „imperturbabilă şi inalterabilă".[63]

---

[61] *Metafizica*, Λ 7, 1072 b 18-24. [trad. rom., p. 392]
[62] *Metafizica*, Λ 9, 1074 b 34-35. [trad. rom., p. 397]
[63] Cf. *Metafizica*, Λ 7, 1073 a 5-13.

12. Unitatea şi pluralitatea Divinului

Aristotel a crezut însă, că Zeul nu este suficient, singur, să explice mişcarea tuturor sferelor despre care credea că ar constitui cerul. Zeul mişcă direct primul mobil – cerul stelelor fixe; dar între acesta şi Pământ se află multe alte sfere concentrice în şir degradant, închise una în cealaltă. Cine mişcă toate aceste sfere?

Ar putea fi două răspunsuri: fie sunt mişcate de mişcarea care derivă din primul cer, care se transmite mecanic de la unul la celălalt; sau sunt mişcate de alte substanţe suprasensibile, imobile, veşnice, care mişcă în mod analog cu Primul Motor.

Soluţia aleasă de Aristotel este cea de-a doua. De fapt, prima nu putea fi împăcată cu concepţia diversităţii variatelor mişcări ale cerurilor. Mişcările diferitelor ceruri erau, potrivit astronomiei timpului, diverse şi neuniforme, pentru a putea produce, combinându-se în diferite feluri, mişcările planetelor (care nu sunt mişcări perfect circulare). De aceea nu este clar cum s-ar putea ca aceste mişcări diferite să derive din mişcarea primului cer, nici cum sunt posibile mişcările circulare în sensuri opuse pornind de la aceeaşi atracţie exercitată de Motorul unic. Iată de ce Aristotel a introdus pluralitatea motoarelor, pe care le-a gândit ca substanţe suprasensibile, capabile de a pune în mişcare la fel cum o face Zeul, adică precum nişte cauze finale (cauze finale relative la câte o sferă).

Pornind de la calculele astronomului Calippos, contemporan lui, şi făcând nişte corecturi pe care le considera necesare, Aristotel a stabilit numărul sferelor la cincizeci şi cinci, admiţând, de altfel, o posibilă scădere până la patruzeci şi şapte. Iar dacă acesta este numărul sferelor, la fel trebuie să

fie şi numărul substanţelor imobile şi veşnice care produc mişcarea lor. Zeul, sau Primul Motor, pune în mişcare direct prima sferă, şi numai indirect celelalte; alte cincizeci şi cinci de substanţe suprasensibile pun în mişcare celelalte cincizeci şi cinci de sfere.[64]

Este aceasta o formă de politeism?

Pentru Aristotel, ca şi pentru Platon, şi în general pentru greci, Divinul desemnează o sferă amplă, în care intră multiple şi variate realităţi, cum ştiu deja cititorii acestei *Istorii a filosofiei antice*. Pentru filosofii naturii, Divinul includea, structural, multe entităţi. Acelaşi lucru este valabil la Platon: divine sunt Ideile în general şi Ideea de Bine sau de Frumos în special; divin este Demiurgul; divine sunt sufletele; divine sunt astrele şi lumea. În mod analog, pentru Aristotel, divinul este Motorul Imobil, divine sunt substanţele suprasensibile şi motoarele imobile ale cerurilor, divine sunt astrele, stelele, sferele şi eterul din care sunt constituite, şi divin este şi sufletul intelectiv al omului. Divin este, în concluzie, tot ceea ce este veşnic şi incoruptibil. Grecul (în această lucrare am demonstrat aşa ceva pe larg) nu a simţit antiteza unitate-pluralitate a divinului: şi nu e o întâmplare că problema nu a fost pusă niciodată în aceşti termeni.

Admiţând că, ţinând cont de *forma mentis* greacă, existenţa a cincizeci şi cinci de substanţe suprasensibile pe lângă prima, adică pe lângă Motorul Imobil, li s-ar fi părut mai puţin stranie decât nouă; ei bine, chiar admiţând asta, trebuie să spunem că nu poate fi negată existenţa unei tentative de unificare din partea lui Aristotel. Înainte de toate, el a numit Zeu în sens tare numai Primul Motor. În acelaşi loc unde este expusă doctrina pluralităţii motoarelor, Aristotel reia unicitatea Motorului Prim – Zeul, în sens propriu – şi

[64] Cf. *Metafizica*, Λ 8, *passim*.

pornind de la această unicitate deduce unicitatea lumii. Iar cartea teologică a *Metafizicii*, după cum se ştie, se încheie cu afirmaţia solemnă că lucrurile nu doresc să fie prost guvernate de o pluralitate de principii, pecetluită, pentru a-i da o solemnitate mai accentuată, de versul homeric:

> Rău e când Domnii sunt mulţi, numai unul să fie-ntre oameni.[65]

Este clar, atunci, că celelalte substanţe imobile care pun în mişcare câte o sferă cerească nu au putut fi concepute de Aristotel decât ierarhic inferioare Primului Motor Imobil. Iar ierarhia lor este, de fapt, aceeaşi cu cea a sferelor care pun în mişcare astrele. De aceea motoarele celor cincizeci şi cinci de sfere sunt inferioare Primului Motor şi, ulterior, sunt ierarhizate unul faţă de celălalt.[66] Asta explică în ce fel pot fi substanţele individuale diferite una de alta: ele sunt forme pure imateriale, una inferioară alteia. Cu toate acestea, sunt, într-un fel, zei inferiori.

La Aristotel, prin urmare, există un monoteism mai degrabă ca exigenţă internă a sistemului decât efectiv. Ca exigenţă întrucât el a încercat să detaşeze net Primul Motor de celelalte, punându-l pe un plan cu totul diferit, astfel încât să-l poată numi legitim unic şi plecând de la această unicitate să deducă unicitatea lumii. Dar această exigenţă este frântă, pentru că

---

[65] Homer, *Iliada*, II, 204. [trad. rom. de George Murnu, Ed. Teora, 1999, p. 97]

[66] Cf. *Metafizica*, Λ 8, 1073 b 1-3: „ Că, aşadar, /acestea/ sunt Fiinţe [substanţe, *n.tr.*] şi că, dintre ele, una este cea dintâi, alta vine pe locul secund conform aceleiaşi ordini (κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν) în care sunt dispuse astrele, este evident". [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 393]

celе cincizeci şi cinci substanţe motoare sunt, în acelaşi timp, substanţe imateriale care *nu depind de Primul Motor* în ceea ce priveşte fiinţa. Zeul aristotelic *nu este creatorul* celor cincizeci şi cinci de inteligenţe motoare: şi de aici se nasc toate dificultăţile despre care discutăm.

Stagiritul, apoi, a lăsat complet neexplicat raportul precis dintre Zeu şi aceste substanţe, şi dintre aceste substanţe şi sferele cereşti pe care le pune în mişcare. Evul Mediu va transforma aceste substanţe în celebrele „inteligenţe angelice" motoare, dar va putea opera această transformare în virtutea conceptului de creaţie.

13. Zeul şi lumea

Zeul (iar aici ne referim la Primul Motor), cum am văzut, se gândeşte şi se contemplă pe sine însuşi. Gândeşte el oare şi lumea şi oamenii care sunt în lume?

Aristotel nu ne-a oferit o soluţie clară la problemă, şi se pare, cel puţin într-o oarecare măsură, că ar înclina spre un răspuns negativ.

Că lumea există şi care ar fi principiile universale ale lumii reprezintă o cunoaştere pe care Zeul aristotelic o are cu siguranţă. Pe de altă parte, dacă Zeul este el însuşi principiu suprem, e clar că va trebui să se cunoască pe sine şi ca atare, adică în ipostaza de obiect la iubirii şi atracţiei universului întreg.

Este sigur însă, că *indivizii ca indivizi*, adică în limitările, deficienţele şi sărăcia lor nu sunt cunoscuţi de Zeu: această cunoaştere a imperfectului, în ochii lui Aristotel, ar reprezenta o *înjosire* a Zeului. Iată textele cele mai grăitoare în acest sens:

> Apoi, fie că Ființa [substanța, *n.tr.*] sa [a Intelectului divin] este intelect, fie că este gândire, ce anume gândeşte el? Fie că se gândeşte pe sine însuşi, fie gândeşte altceva. Iar dacă gândeşte ceva diferit, oare este vorba despre mereu acelaşi lucru, sau despre ceva diferit? Dar oare diferă prin ceva, sau nu e nicio diferență dacă gândeşte Frumosul, sau dacă gândeşte ceva întâmplător? Sau e chiar absurd să reflecteze la unele lucruri?
>
> E clar, prin urmare, că /Intelectul divin/ gândeşte obiectul cel mai divin şi mai de preț şi că /acesta/ nu se modifică. Căci schimbarea se face înspre mai rău, iar aşa ceva este deja o mişcare.[67]

În continuare, demonstrând că Intelectul divin este prin natura sa act, Stagiritul adaugă:

> Mai întâi [...], dacă El nu este gândire /pură/, ci virtualitate /a gândirii/, se poate spune pe drept cuvânt că continuitatea gândirii ar fi pentru el ceva trudnic. Apoi, e clar că ar exista altceva mai valoros decât Intelectul, anume obiectul gândit. Căci faptul de a gândi şi gândirea se află şi la cel care gândeşte obiectul cel mai rău, astfel încât dacă acest obiect este evitabil (şi e preferabil să nu vezi unele lucruri decât să le vezi), gândirea nu ar putea fi lucrul cel mai bun. Aşadar, El se gândeşte pe sine, de vreme ce El este cel mai bun, iar gândirea /sa/ este gândire a gândirii.[68]

Din aceste pasaje se pare că ar trebui să tragem concluzia că pentru Aristotel indivizii empirici, tocmai în empiricitatea şi particularitatea lor, sunt nedemni de gândirea divină.

---

[67] *Metafizica*, Λ 9, 1074 b 21-27. [trad. rom., p. 397]

[68] *Metafizica*, Λ 9, 1074 b 28-35. [trad. rom., p. 397]

O altă limitare a Zeului aristotelic – care are acelaşi temei ca şi primul: faptul de a nu fi creat lumea, omul şi sufletele individuale – constă în aceea că el este obiect al iubirii, dar nu iubeşte (sau, cel mult, se iubeşte pe sine). Indivizii, ca indivizi, nu sunt obiectul iubirii divine: Zeul nu se apleacă spre oameni, şi cu siguranţă nu se apleacă asupra *unui individ.* Fiecare dintre oameni, precum şi fiecare lucru, tinde spre Zeu în diferite feluri, dar Zeul, aşa cum nu poate cunoaşte, aşa nu poate nici să iubească indivizii umani.[69]

Pentru a se depăşi această situaţie a fost nevoie de teorema creaţiei, dar speculaţia greacă nu a ajuns la ea, nici măcar neoplatonismul.[70]

---

[69] Cu alte cuvinte: Zeul este *numai* iubit, *nu şi iubitor*; el este *obiect,* nu şi *subiect* al iubirii. Pentru Aristotel, ca şi pentru Platon, este de neconceput ca Zeul (Absolutul) să iubească ceva (ceva diferit de sine), având în vedere că iubirea este mereu tendinţă spre a poseda ceva ce nu se posedă deja, iar Zeului nu-i lipseşte nimic. (Este complet necunoscută grecilor iubirea ca oferire de sine gratuită). În plus, Zeul nu poate iubi, pentru că este inteligenţă pură, iar, potrivit lui Aristotel, inteligenţa pură este *impasibilă* şi ca atare nu iubeşte (vezi pasajul din *De Anima* pe care îl reproducem la p. 125)

[70] Pentru aprofundarea tuturor problemelor legate de metafizica lui Aristotel cititorul va găsi toate indicaţiile necesare în bogata bibliografie oferită de Owens, *The Doctrine of Being*..., pp. 425-446, în bibliografia pe care am adăugat-o la a doua şi a treia ediţie a volumului nostru *Il concetto di filosofia prima e l'unicità della Metafisica di Aristotele*, pp. 321-376 şi în bibliografia generală din în volumul II al ediţiei noastre a *Metafizicii*, pp. 449-502.

II. FIZICA

1. Caracteristicile fizicii aristotelice

A doua ştiinţă teoretică pentru Aristotel este *fizica*, sau „filosofia secundă", care are ca obiect al cercetării *realităţile sensibile*, caracterizate în mod intrinsec de mişcare, aşa cum metafizica avea ca obiect realitatea suprasensibilă, caracterizată intrinsec de lipsa totală a mişcării.[1]

Distincţia între o problemă metafizică şi una fizică se impunea structural, după cuceririle „celei de-a doua navigări" platoniciene: dacă planurile realităţii sunt două, sau, pentru a ne exprima în termeni aristotelici, dacă există două genuri de substanţe distincte structural, genul sensibil şi genul suprasensibil, atunci în mod necesar vor fi diferite şi ştiinţele ce vor avea ca obiect al cercetării aceste două realităţi diferite. Distincţia între metafizică şi fizică va însemna depăşirea definitivă a orizontului filosofiei presocratice şi va aduce o mutaţie radicală a sensului *physis*-ului antic, ce va începe să se refere la fiinţa sensibilă, în loc să însemne totalitatea fiinţei, iar *natura* urmează să se refere prevalent la *natura sensibilă*[2] (dar un sensibil în care *forma* rămâne principiul dominant).[3]

---

[1] Cf. *Metafizica*, E 1, 1025 a 28 sqq.

[2] A se vedea poziţia asumată de Aristotel cu privire la filosofia presocratică a *physis*-ului, în *Metafizica* A 8, *passim*.

[3] În ce priveşte conceptul aristotelic de natură a se vedea, în special cartea a doua a *Fizicii*, căreia O. Hamelin i-a dat un bun comentariu: Aristote, *Physique II, Traduction et commentaire*, Paris 1931[2]. Pe această

Este adevărat că cititorul modern poate fi păcălit de cuvântul fizică. Pentru noi, de fapt, fizica reprezintă ştiinţa naturii în sens galileian, adică în mod cantitativ. Aristotel, în schimb, este la antipozi: a sa nu este o ştiinţă cantitativă a naturii, ci una calitativă. În comparaţie cu fizica modernă, cea al lui Aristotel pare mai mult o ontologie sau o metafizică a sensibilului, decât o ştiinţă. Ne găsim, prin urmare, în faţa unei evaluări specific filosofice a naturii, iar acest gen de abordare, de altfel, se va prelungi până la revoluţia galileiană.

Nu este de mirare, prin urmare, că în cărţile *Metafizicii* se găsesc adesea chestiuni de ordin fizic (în sensul indicat) şi, invers, în cărţile *Fizicii* abundă problemele de ordin metafizic, având în vedere că ambele ştiinţe sunt intercomunicante structural: suprasensibilul este cauza şi raţiunea sensibilului, iar suprasensibilul reprezintă finalitatea atât a cercetării metafizice (chiar dacă în sens diferit), cât şi a cercetării fizice. În plus, şi metoda de studiu aplicată ambelor ştiinţe este una şi aceeaşi. În rest, expunerea care urmează – ce se va limita doar la unele teme de fond, din motive de spaţiu, respectiv la cele întemeietoare – o va demonstra în mod adecvat.

2. Schimbarea şi mişcarea

Am spus că trăsătura esenţială a naturii este mişcarea, iar Aristotel dedică, în consecinţă, analizei mişcării şi a cauzelor sale o mare parte a *Fizicii*.[4]

Ce este mişcarea?

---

temă vezi şi paginile elocvente ale lui A Mansion, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain-Paris 1945², p. 92 şi *passim*.

[1] Cf. *Fizica*, cărţile E Ζ Η Θ; dar şi cărţile precedente ating în bună măsură chestiunea mişcării sau conceptele strâns legate de ea.

Ştim deja că mişcarea a devenit o problemă filosofică numai după ce a fost negată de eleaţi, ca aparenţă iluzorie. Ştim de asemenea că deja la pluralişti ea a fost recuperată şi, în parte, justificată. Totuşi, nimeni, nici măcar Platon, nu a putut stabili care îi este esenţa şi statutul ontologic.

Eleaţii au negat devenirea şi mişcarea pentru că, în baza tezei lor fundamentale, acestea ar cere existenţa unei *ne-fiinţe* (ceea ce devine trece de la o stare la alta, şi fiecare din aceste stări *nu este* cel precedent şi *nu este* nici următorul; naşterea şi moartea ar părea, de aceea, să fie trecerea de la *ne-fiinţa* absolută la fiinţă şi de la fiinţă la *ne-fiinţa* absolută) în timp ce nefiinţa nu există în niciun fel. Soluţia aporiei este găsită de Aristotel în cel mai strălucitor mod.

De altfel, mişcarea este un dat originar, deci nu poate fi pusă sub semnul întrebării. Dar cum poate fi justificată? Ştim (din metafizică) faptul că fiinţa are o *pluralitate de semnificaţii* şi că un grup din aceste semnificaţii constă în *cuplul fiinţei în potenţă sau în act*. Referitor la fiinţa în act fiinţa în potenţă poate fi numită nefiinţă, respectiv nefiinţă-în-act. Dar este clar că avem de-a face cu o nefiinţă în sens relativ, fiijndcă *potenţa este reală*, pentru că este reală capacitatea şi posibilitatea efectivă de a trece în act. Or, ajungând la punctul care ne interesează, *mişcarea sau schimbarea în general este tocmai trecerea de la fiinţa în potenţă la fiinţa în act* (mişcarea este act, sau actualizare a ceea ce este în potenţă ca atare, spune Aristotel[5]). Prin urmare, mişcarea nu presupune deloc nefiinţa parmenidiană, pentru că ea curge în matca fiinţei şi este trecere de la fiinţă (potenţială) la fiinţă (act): şi prin aceasta mişcarea pierde

[5] Cf. *Fizica*, Γ 1, 201 a 10 - 11 şi *Metafizica*, K 9, 1065 b 33: ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια κίνησίς ἐστιν.

definitiv acel caracter pe care îl putem numi anulant, deoarece eleații se simțeau constrânși să o elimine, și devine explicabilă.

Dar Aristotel oferă aprofundări ulterioare în privința mișcării, care sunt de importanță capitală, ajungând să stabilească diferitele forme posibile de mișcare și structura lor ontologică.

Să ne întoarcem încă o dată la diversitatea originară a semnificațiilor ființei. Am văzut că potența și actul privesc toate categoriile și nu numai prima. În consecință, și mișcarea, care este trecere de la potență la act, *se referă la diferitele categorii* (la toate categoriile sau la cele principale).[6] Astfel, pornind de la lista categoriilor putem să deducem diferitele feluri de schimbări. Anumite categorii, de fapt, nu admit schimbare. Acesta este cazul, de exemplu, categoriei relației, pentru că este suficient să se schimbe unul din termeni ca să se schimbe relația, chiar dacă celălalt rămâne neschimbat (deci, dacă am admite mișcarea potrivit relației noi am admite absurdul unei mișcări fără mișcare pentru cel de-a doilea termen); categoriile acțiunii și pasiunii sunt deja în sine mișcări, și nu este posibilă mișcarea mișcării; în fine, chiar și timpul, cum am văzut este o afectare a mișcării. Rămân categoriile 1) *substanței*; 2) *calității*; 3) *cantității* și 4) *locului*, iar mișcarea

[6] Cf. *Fizica*, Γ 1-2. Doctrina este reluată aproape cuvânt cu cuvânt din *Fizica* și în *Metafizica*, K 9, 1065 b 5: „Există realități prezente numai în actualizare, altele numai în virtualitate, altele atât în actualizare, cât și în virtualitate. Ele sunt, pe de-o parte, ceva ce *este*, pe de alta, ceva ce are cantitate, și tot așa cu celelalte categorii. Dar nu există nicio mișcare în afara lucrurilor. Iar transformarea se face întotdeauna potrivit categoriilor realității; dar nu există nimic comun la acestea care să nu fie prezent într-o categorie. Fiecare categorie însă apare sub două aspecte, pentru toate lucrurile [...] În consecință, există tot atâtea aspecte ale mișcării și transformării, câte aspecte ale realității există". [trad. rom., p. 363]

se produce tocmai potrivit acestor categorii. Schimbarea potrivit substanței este generarea și coruperea; schimbarea potrivit calității este alterarea; schimbarea potrivit cantității este mărirea și scăderea, iar mișcarea potrivit locului este deplasarea. Schimbarea este un termen generic, care se poate referi la oricare din aceste patru; mișcarea, în schimb, se referă numai la ultimele trei și în special la ultima.[7]

În toate formele sale devenirea presupune un substrat (care este ființa potențială), ce trece dintr-un opus în alt opus. În primul caz, din primul contradictoriu în al doilea, iar în celelalte cazuri dintr-un contrar în altul. Generarea reprezintă asumarea formei de către materie, iar coruperea este pierderea formei. Alterarea este o schimbare a calității, în timp ce mărirea și scăderea reprezintă trecerea de la mic la mare și invers. Deplasarea reprezintă trecerea dintr-un punct în altul. Numai compușii (sinolii) de materie și formă se pot schimba, fiindcă doar materia implică potențialitate. Prin urmare, structura hylemorfică a realității sensibile, ce implică în mod necesar materie și potențialitate, reprezintă rădăcina oricărei mișcări.[8]

Aceste considerații ne reconduc, astfel, la problema celor patru cauze menționate deja. Materia și forma sunt cauze intrinseci ale devenirii. Cauza externă este, în schimb, agentul sau cauza eficientă: nicio mișcare nu are loc fără această cauză, pentru că nu poate exista trecere de la potență la act fără să existe un motor deja în act. În fine, este nevoie de cauza finală, care e scopul și motivul devenirii. Cauza finală indică, în esență, sensul pozitiv al oricărei deveniri care, în ochii lui Aristotel, este o purcedere către formă și o realizare a formei. Departe de a fi o intrare în neant, devenirea

[7] Cf. *Fizica*, E 1-2.

[8] Cf. *Fizica*, A 5 sqq.; cf. și E 1-2.

îi pare lui Aristotel calea care duce la plinătatea ființei, și anume calea pe care lucrurile o parcurg pentru a se actualiza, pentru a fi pe deplin ceea ce sunt, pentru a realiza esența sau forma lor (în acest sens se înțelege de ce *physis*-ul aristotelic este, în ultimă analiză, această formă).[9]

Aici trebuie notat că teleologia aristotelică rămâne incompletă, nu numai prin limitările pe care le face explicit în pasaje faimoase din *Fizica*[10], dar și din cauza aporiei metafizice de fond nerezolvate, pe care Stagiritul a intuit-o și a afirmat-o, dar pe care nu a justificat-o riguros. Lumea nu există prin planul Absolutului, ci printr-o dorință de perfecțiune aproape mecanică și fatală a tuturor lucrurilor. În ce privește rațiunea de fond a finalismului universal Platon, spre bătrânețe, a pătruns problema mai bine în *Timaios*: fie se admite o Ființă care proiectează lumea și care o face să fie în funcție de bine și de mai bun, fie finalismul universal nu ține.

3. Spațiul și vidul

Conceptele de spațiu, de gol și de timp sunt conexe conceptului de mișcare.[11]

Obiectele nu se află în neființă, care nu există, ci undeva, adică într-un loc, care este, deci, ceva ce există. Iar că locul există, deci că este o realitate, nu e ceva asupra căreia să avem dubii, dacă ne gândim la schimbarea reciprocă a locului unor corpuri (în recipientul în care acum este apă, când

[9] Cf. *Fizica*, B, în special capitolele 7-8; a se vedea și Mansion, *Introduction à la Physique*, pp. 251-281.

[10] *Fizica*, B 4-6; a se vedea mai ales Mansion, *Introduction à la Physique*, pp. 292-314.

[11] *Fizica*, Δ, *passim*.

aceasta iese, intră aerul şi, în general, un corp diferit vine să ocupe mereu acelaşi loc ce fusese ocupat de obiectul luat, substituindu-l):

> În acest fel, este evident că locul era altceva decât lucrurile care intrau în el şi din care ieşeau.[12]

În plus, experienţa arată că există un „loc natural" spre care tinde orice element, când nu întâlneşte un obstacol: focul şi aerul tind *în sus*, pământul şi apa *în jos*. Sus şi jos nu sunt ceva relativ pentru noi, ci sunt ceva obiectiv, sunt determinări naturale:

> [...] pentru că susul nu este orice, ci locul unde se îndreaptă focul şi uşorul, tot aşa şi josul, nu este orice, ci locul către care se îndreaptă lucrurile care au o greutate şi sunt terestre.[13]

Ce este, atunci, *locul*? O primă caracterizare dată de Aristotel vine din distincţia făcută între locul ce este comun multor lucruri şi locul care este propriu fiecărui obiect:

> Dar, de vreme ce se distinge esenţa de relaţie, atunci şi locul va fi pe de o parte comun, acela în care se găsesc toate corpurile, iar pe de altă parte propriu, în care în primul rând se găseşte fiecare corp. [...] Iar dacă locul este ceea ce înconjură în primul rând fiecare corp, ar putea să fie *o limită*;[14]

---

[12] *Fizica*, Δ 1, 208 b 6-8. [trad. rom. de N.I. Barbu, *Fizica*, Ed. Moldova, 1995, p. 80]

[13] *Fizica*, Δ 1, 208 b 19-21. [trad. rom., p. 81]

[14] *Fizica*, Δ 2, 209 a 31 - b 2. [trad. rom., p. 83]

Ulterior Aristotel precizează:

> Susținem că locul este mai întâi ceea ce cuprinde lucrul al cărui loc este, că nu face parte din lucrul conținut;[15]

Unind cele două trăsături va rezulta că locul este

> [...] în mod necesar locul este ceea ce a mai rămas din cele patru, anume limita corpului care conține.[16]

La urmă Aristotel mai precizează că *locul* nu trebuie confundat cu *recipientul*: primul este imobil, în timp ce al doilea este mobil; s-ar putea spune, într-un fel, că locul este recipientul imobil, iar recipientul este locul mobil:

> Locul este deci ca și vasul transportabil, și un vas care nu poate fi nemișcat. De aceea, când ceva se mișcă într-un lucru care este mișcat și își schimbă locul, așa cum se mișcă vasul pe râu, el este mai mult ca într-un vas decât ca într-un loc care îl conține. Locul vrea să fie imobil, de aceea orice râu în întregul său este mai degrabă loc, pentru că în întregul său el este nemișcat.
>
> *Prin urmare, locul este limita imobilă imediată a lucrului care conține.*[17]

Această definiție va ajunge să fie foarte cunoscută, iar medievalii o vor fixa în celebra formulă: *terminus continentis immobilis primus*.

Din această definiție a locului rezultă că nu poate fi conceput un *loc în afara universului*, și nici un loc în care se află universul:

---

[15] *Fizica*, Δ 4, 210 b 34 - 211 a 1. [trad. rom., p. 87]

[16] *Fizica*, Δ 4, 212 a 6. [trad. rom., p. 90]

[17] *Fizica*, Δ 4, 212 a 14-21. [trad. rom., pp. 90-91]

> [...] dar în afară de întreg şi de tot nu există nimic, şi prin urmare totul este în cer, căci cerul este, totodată, întregul. Iar locul nu este cerul, ci o parte extremă a cerului şi o limită nemişcată tangibilă a corpului mişcat şi, de aceea, pământul este în apă, iar apa în aer, iar aerul în eter, iar eterul în cer, *iar cerul nu mai este în alt lucru*.[18]

Astfel, mişcarea cerului ca totalitate va fi posibilă numai în sensul de circularitate asupra sieşi, nefiind loc pentru o deplasare. Tot ceea ce se mişcă (şi se mişcă tinzând spre locul său natural) se află într-un loc – să reţinem asta. Tot ceea ce este imobil nu se află într-un loc. Zeul şi celelalte inteligenţe motoare nu au nevoie, structural, de loc.

Din definiţia dată locului rezultă şi imposibilitatea vidului. Vidul a fost înţeles ca loc „în care nu este nimic" sau loc „unde nu se găseşte niciun corp".[19] Dar este evident că loc în care nu există nimic, potrivit definiţiei dată locului ca *terminus continentis*, este o contradicţie în termeni. Astfel, este anulată presupoziţia fundamentală pe care construiseră abderiţii doctrina atomilor şi concepţia mecanicistă a universului.

---

[18] *Fizica*, Δ 5, 212 b 16-22. [trad. rom., p. 92]

[19] *Fizica*, Δ 7, 213 b 21 şi 33. Iată cum explică Aristotel originea acestei convingeri: „Se pare că vidul există în locul în care nu este nimic. Raţiunea acestui fapt constă în aceea că se gândeşte că existenţa este corp şi orice corp se găseşte într-un loc, iar vidul este acolo unde nu se găseşte niciun corp. Astfel că, unde nu este niciun corp, acolo se găseşte vid." [trad. rom., p. 95]

4. Timpul

Aristotel a dedicat problemei *timpului* analize profunde care anticipează chiar anumite concepte pe care le va dezvolta sfântul Augustin şi le va face celebre.[20]

Iată punctul focal al doctrinei aristotelice a timpului:

> Că timpul nu există în chip absolut sau că nu există decât cu greu şi obscur, s-ar putea dovedi din cele ce urmează. Într-adevăr, o parte din timp a fost şi nu este, iar alta are să fie şi încă nu este. Acestea sunt părţile din care este compus şi timpul nelimitat, şi timpul care se ia mereu. Pe de altă parte, lucrul care este compus din neexistenţe ar fi cu neputinţă să participe la substanţă. Pe lângă aceasta, în mod necesar, fie toate părţile, fie numai unele părţi ale unui lucru divizibil, dacă există, trebuie să existe, pe când unele părţi ale timpului, au fost, altele au să fie, şi nu există nimic, timpul fiind totuşi divizibil.
>
> Pe de altă parte, momentul nu este parte, pentru că partea este o măsură a întregului iar întregul trebuie să constea din părţi, iar timpul nu pare că este compus din părţile care există acum.[21]

Ce este atunci timpul? Aristotel încearcă să rezolve misterul în funcţie de două puncte de referinţă: mişcarea şi sufletul: dacă se porneşte fie de la unul fie de la altul natura timpului ne scapă.

De asemenea, timpul nu este mişcare şi schimbare dar implică în mod esenţial mişcare şi schimbare:

---

[20] Doctrinei aristotelice a timpului J. M. Dubois i-a dedicat o cercetare exhaustivă: *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris 1967.

[21] Fizica, Δ 10, 217 b 32 - 218 a 8. [trad. rom., p. 105]

> Iar dacă noi gândim că nu există timp, atunci când nu percepem nicio schimbare, iar sufletul pare că rămâne într-un acelaşi timp indivizibil, iar când percepem şi distingem schimbarea, atunci spunem că este timp – este evident că nu există timp fără mişcare şi transformare.[22]

Şi, fiindcă timpul implică atât de puternic mişcarea, poate fi considerat o afecţiune sau o proprietate a ei. Şi ce proprietate? Mişcarea, care este mereu mişcare printr-un spaţiu continuu, este ea însăşi continuă, prin consecinţă, iar timpul va trebui să fie şi el continuu, întrucât cantitatea de timp trecută este mereu proporţională cu mişcarea. Iar în continuu se disting *anteriorul* şi *posteriorul*, care, în consecinţă au un corespondent în mişcare şi, deci, în timp:

> Totuşi, noi cunoaştem timpul, când delimităm mişcarea delimitând anterioritatea şi posterioritatea. Şi atunci zicem că s-a produs timpul când în mişcare, luăm cunoştinţă de anterior şi de posterior.[23]

Iată şi celebra definiţie a timpului:

> Într-adevăr, timpul este: numărul mişcării, după anterior şi posterior.[24]

Or, percepţia *anteriorului* şi *posteriorului* şi, deci, a numărului şi mişcării, presupun în mod necesar sufletul:

> Noi facem distincţie prin aceea că bănuim că fiecare [dintre cele două] este altceva, iar între ele se găseşte

---

[22] *Fizica*, Δ 11, 218 b 21-23. [trad. rom., p. 107]

[23] *Fizica*, Δ 11, 219 a 22-25. [trad. rom., p. 108]

[24] *Fizica*, Δ 11, 219 b 1-2: τοῦτο γὰρ ἐστιν ὁ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. [trad. rom., p. 108]

> altceva deosebit de ele. Într-adevăr, când gândim că extremitățile sunt altceva decât mijlocul, iar sufletul afirmă acum că, pe de o parte, există anteriorul, iar pe de altă parte, posteriorul, atunci zicem că există timp pentru că ceea ce se delimitează prin clipa de față se pare că este timp; așa să rămână, deci, stabilit.[25]

Dar, dacă sufletul este principiul spiritual care numără și, deci, condiția distincției număratului și numărului, atunci sufletul devine *conditio sine qua non* a timpului însuși și se înțelege aporia pe care o ridică Aristotel în acest pasaj de incomensurabilă importanță istorică:

> Oare dacă n-ar fi suflet ar fi timp sau nu? Chestiunea este greu de rezolvat. Într-adevăr, dacă este cu neputință să existe lucruri care măsoară, este cu neputință să existe și lucruri măsurate, astfel că este evident că nu există nici număr pentru că număr este sau lucrul numărat, sau lucrul care poate să fie numărat. Iar dacă niciun alt lucru n-a fost făcut să numere, în afară de suflet, iar sufletul este inteligență, este cu neputință să existe timp fără suflet.[26]

Aceasta este o idee ce anticipează vizibil perspectiva augustiniană și concepțiile spiritualiste ale vremii, care numai recent a atras atenția pe care o merita.

Aristotel a precizat, apoi, că pentru a măsura timpul este nevoie de o unitate de măsură, așa cum este nevoie de o unitate de măsură pentru orice altceva. Aceasta trebuie să fie căutată în mișcarea uniformă și perfectă; și, fiindcă mișcare perfectă și uniformă este numai mișcarea circulară, rezultă

[25] *Fizica*, Δ 11, 219 a 26-30. [trad. rom., p. 108]
[26] *Fizica*, Δ 14, 223 a 21-26. [trad. rom., p. 117]

că unitatea de măsură este mişcarea sferelor şi corpurilor celeste.[27] Zeul şi inteligenţele motoare, aşa cum sunt în afara spaţiului, fiind imobile sunt şi în afara timpului.

5. Infinitul

În fine, trebuie să ne referim la conceptul de *infinit*.[28] Aristotel neagă că ar exista un *infinit în act*. Iar când vorbeşte de infinit, el se referă mai ales la *corp infinit* şi argumentele pe care le aduce împotriva existenţei unui infinit în act sunt, tocmai, îndreptate împotriva existenţei unui corp infinit. Infinitul *există numai ca potenţă sau în potenţă*. Infinitul în potenţă este, de exemplu, numărul, pentru că este posibil să se ajungă la orice număr, fără să se ajungă la sfârşitul şirului, dincolo de care nu se mai poate merge. Infinit în potenţă este şi spaţiul, pentru că este divizibil la infinit, din moment ce rezultatul diviziunii este întotdeauna o mărime ce poate fi divizată mai departe. În fine, infinit potenţial este şi timpul, care nu poate exista tot împreună în mod actual, ci curge şi se înmulţeşte fără sfârşit.

Iar Aristotel nu a întrevăzut nici măcar de departe ideea că *infinitul poate fi imaterial*, tocmai pentru că el lega infinitul de categoria cantităţii, care se referă numai la fiinţa sensibilă. Şi se explică şi în ce fel el a pecetluit definitiv ideea pitagoreică (şi comună întregii lumi greceşti), potrivit căreia finitul desăvârşit este infinitul desăvârşit. Într-o pagină paradig-matică Aristotel spune:

---

[27] Pentru a aprofunda aceste probleme, vezi volumul lui Dubois, *Le temp et l'instant selon Aristote*, p. 259 sqq.

[28] Cf. *Fizica*, Γ 4-8.

> Infinit este deci lucrul în afara căruia se poate lua o cantitate mereu. Dar lucrul în afara căruia nu există nimic, acesta este finit şi întreg, pentru că aşa definim noi întregul, ca lucrul în afara căruia nu mai există nimic, de pildă un om sau o ladă. În adevăr, după cum în lucrurile individuale, tot aşa şi în sens absolut, aşa după cum întregul este acela în afara căruia nu există ceva, iar lucrul căruia îi lipseşte ceva nu este întreg, indiferent cât i-ar lipsi. Tot aşa desăvârşitul şi întregul sunt aproape de aceeaşi natură sau cât se poate de apropiate. Dar încheiat nu este nimic care nu are un sfârşit, iar sfârşitul este delimitare.[29]

Asta explică destul de bine motivul pentru care Aristotel a negat, în mod necesar, infinitatea cu privire la Zeu. Mai mult ca oricând, după această teoretizare a infinitului ca potenţialitate şi imperfecţie, antica intuiţie a milesienilor, a lui Melissos şi Anaxagora, care vedeau Absolutul ca infinit, urma să fie anulată: ea trebuia să rămână o excentricitate relativ la gândirea întregii Elade, iar pentru a putea renaşte a trebuit să aştepte descoperirea unor orizonturi metafizice ulterioare.

6. „*Quinta essentia*" şi diviziunea lumii sublunare şi cereşti

Aristotel a distins realitatea sensibilă în două sfere net diferenţiate între ele: pe de o parte aşa-zisa lume sublunară şi, pe de altă parte, lumea supralunară, sau cerească, cu am pomenit deja discutând metafizica sa. Aici va trebui să clarificăm mai mult raţiunea unei asemenea diferenţieri.

[29] *Fizica*, Γ 6, 207 a 7-15. [trad. rom., pp. 75-76]

Lumea sublunară este caracterizată de toate felurile de schimbare, între care predomină generarea şi coruperea. În schimb cerurile se caracterizează numai de mişcarea locală, şi mai precis de mişcarea circulară. În sferele cereşti şi în cazul astrelor nu poate avea loc niciun fel de generare, sau corupere, alteraţie, mărire, micşorare (în toate epocile oamenii au văzut cerurile aşa cum le vedem noi: prin urmare, este însăşi experienţă care spune că nu sunt născute şi, aşa cum sunt nenăscute, sunt şi indestructibile). Diferenţa dintre lumea supralunară şi cea sublunară, care e tot de ordin sensibil, constă în nimic altceva decât natura diferită a materiei din care sunt constituite:

> Nici mişcarea /nu este în virtualitate/ dacă există vreo mişcare eternă; nici dacă există ceva care este veşnic mirat. Nu există lucru mişcat în mod virtual, ci doar originea şi direcţia /mişcării pot fi în virtualitate/. Şi nimic nu opreşte să existe o materie a unui astfel de corp. De aceea soarele, şi stelele, şi întregul Cer sunt veşnic în actualizare şi nu există vreo temere că s-ar putea opri în loc, lucru de care se tem filosofii naturii
>
> Într-adevăr, lucrurile acestea nu ostenesc când se rotesc, deoarece mişcarea lor nu e legată de existenţa în virtualitate a unor contrarii, cum se întâmplă cu lucrurile pieritoare, astfel încât continuarea mişcării să aducă osteneală.[30]

Iar această materie care este pentru contrarii potenţă e dată de cele patru elemente (pământ, apă, aer şi foc), pe care Aristotel, împotriva eleatizantului Empedocle, le consideră transformabile una în cealaltă, tocmai pentru a justifica, mult

[30] *Metafizica*, Θ 8, 1050 b 20-27. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 305]

mai bine decât ar fi putut-o face Empedocle, generarea şi coruperea. În schimb, cealaltă materie, care posedă numai capacitatea de a trece dintr-un punct în altul, deci este capabilă de a primi numai mişcare locală, este *eterul*, numit astfel pentru „rotirea sa continuă" (ἀεὶ θεῖν).[31] Acesta a fost numit şi „quinta essentia", pentru că se alătură celor patru esenţe ale celorlalte elemente (apă, aer, pământ şi foc).[32] Şi în timp ce mişcarea caracteristică a celor patru elemente este rectilinie (elementele grele se mişcă de sus în jos, iar cele uşoare de jos în sus), cea a eterului este, în schimb, circulară (eterul nu este, deci, nici greu, nici uşor). Eterul este negenerat, incoruptibil, nu este supus măririi şi alterării, nici altor afectări care implică aceste schimbări, şi din acest motiv sunt incoruptibile şi cerurile care sunt constituite din eter.

Această doctrină a lui Aristotel va fi preluată de gândirea medievală şi numai la începutul epocii moderne va cădea distincţia dintre lumea sublunară şi cea supralunară, împreună cu presupoziţiile pe care se baza.

---

[31] Cf. *Despre cer*, A 3, 270 b 16 sqq. În acest pasaj, după ce a afirmat că eterul este „locul cel mai de sus, numindu-l astfel pentru rotirea sa continuă, în eternitatea timpului", [trad. rom. Şerban Nicolau, *Despre cer*, Editura Paideia, 2005, p. 186]. Aristotel precizează, între altele că „Dar până şi numele [*scil.*: eter] se pare că ne-a fost transmis din cele mai vechi timpuri şi s-a menţinut până astăzi, cei vechi având concepţii identice cu ale noastre, pe care le-au transmis, prin nenumărate generaţii, până la noi. Ei au considerat corpul superior ca fiind diferit de pământ, foc, aer şi apă, şi au folosit de mult numele de „eter" (αἰθήρ) pentru locul cel mai de sus, numindu-l astfel pentru rotirea sa continuă (ἀεὶ θεῖν), în eternitatea timpului.". [p. 186] Cf. şi *Meteorologicele*, A 3, 339 b 16 sqq.

[32] Este de remarcat că dacă această denumire lipseşte din scrierile ezoterice, ea pare să fie prezentă în scrierile exoterice; în plus se găseşte deja în *Epinomis* (dialog atribuit lui Platon), 981c. În ce priveşte această problemă a se vedea: Reale, *Aristotele, Trattato sul cosmo*, p. 102 sqq.

Am spus la început că fizica aristotelică (şi mare parte a cosmologiei sale) este, de fapt, o metafizică a sensibilului, deci cititorul nu va fi mirat să găsească *Fizica* plină de referinţe metafizice şi chiar că va culmina cu o demonstrare a existenţei unui Motor prim imobil: foarte convins că „dacă nu există nimic veşnic, nici generarea nu va fi posibilă"[33], Stagiritul şi-a încununat cercetările de fizică demonstrând punctual existenţa acestui principiu. Încă o dată, rezultatele „celei de-a doua navigări" se dovedesc a fi întru totul determinante.[34]

[33] *Metafizica*, B 4, 999 b 5 [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 111]; cf. şi *Fizica*, Θ , *passim*.

[34] O nouă (chiar dacă discutabilă, în multe privinţe) interpretare a fizicii aristotelice a fost făcută recent de W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962. O menţionăm ca o stimulantă antiteză a exegezei noastre.

III. PSIHOLOGIA

1. Conceptul aristotelic de suflet

Fizica aristotelică nu studiază numai natura în general şi principiile sale, universul fizic şi structura sa, ci şi fiinţele care sunt în univers, cele neînsufleţite, cele însufleţite şi fără raţiune, cât şi cele însufleţite şi dotate cu raţiune (omul). Fiinţelor însufleţite Stagiritul le dedică o atenţie deosebită, scriind un număr însemnat de tratate despre ele. Dintre aceste scrieri se remarcă prin profunzime, originalitate şi valoare speculativă celebrul *De anima*[1], pe care îl vom examina acum (cea mai mare parte a tratatelor respective conţine doctrine care ţin mai mult de istoria ştiinţei decât de istoria filosofiei).

Fiinţele însufleţite se deosebesc de cele neînsufleţite pentru că *posedă un principiu care le dă viaţă*, iar acest principiu este *sufletul*. Dar ce este sufletul?

Pentru a răspunde la întrebare, Aristotel face apel la concepţia metafizică hylemorfică a realităţii. Toate lucrurile, în general, sunt sinol de *materie* şi *formă*, iar materia este *potenţă*, în timp ce forma este *entelechia* sau *act*. Asta este

[1] Pentru o lectură aprofundată a acestei opere trimitem la: F.A. Trendelenburg, *Aristotelis De anima libri tres*, Berlin 1877[2] (al cărui comentariu rămâne fundamental; a fost retipărit la Graz în 1957); G. Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, Paris 1900; J. Tricot, *Aristote, De l'âme*, Paris 1947; D. Ross, *Aristotel, De Anima*, Oxford 1961; G. Movia, *Aristotele, L'anima*, Napoli 1979.

valabil, evident, şi pentru fiinţele vii. Or, observă Stagiritul, trupurile vii *au* viaţă dar *nu sunt* viaţă şi, prin urmare, sunt precum un substrat material şi potenţial pentru care sufletul este forma şi actul. Aristotel scrie:

> Aşadar, este necesar ca sufletul să fie substanţă ca specie a corpului natural având în potenţă viaţa. Iar substanţa este *act*, aşadar *act* al unui asemenea corp.[2]

> De aceea, sufletul este *entelechia* primă [= actul prim] (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) al corpului natural având ca potenţă viaţa.[3]

> Dacă însă trebuie să spunem ceva general despre întregul suflet, el ar fi *actul prim* al corpului natural dotat cu organe.[4]

Rezultă în mod clar, deja din această definiţie, că *psyche*-ul aristotelic prezintă trăsături noi în comparaţie cu *psyche*-ul presocraticilor, pentru că acesta din urmă era identificat, de cele mai multe ori cu principiul fizic, sau, în orice caz, redus la un aspect al lui. De asemenea, este diferit şi de *psyche*-ul platonician, ce era conceput ca fiind contrapus, în mod dualist, trupului, până acolo încât era văzut drept ceva radical diferit de trup şi incapabil de o înţelegere armonioasă cu acesta, întrucât trupul era văzut ca o temniţă şi loc de expiere a sufletului. (După *Phaidon*, Platon va considera sufletul drept principiul mişcării, temperând, fără să depăşească întru totul, poziţia sa originară). Aristotel asumă

---

[2] *Despre suflet*, B 1, 412 a 19-22. [trad. rom. de Alexander Baumgarten, *Despre suflet*, Ed. Humanitas, 2005, p. 85]

[3] *Despre suflet*, B 1, 412 a 27-28. [trad. rom., p. 85]

[4] *Despre suflet*, B 1, 412 b 4-6. [trad. rom., p. 85]

o poziție intermediară, unificând primele două puncte de vedere şi încercând o sinteză mediatoare, cum, de altfel, el încearcă în toate problemele speculative. Presocraticii au dreptate să vadă în suflet ceva intrinsec legat de trup, dar Platon are dreptate să vadă în acesta o natură ideală: nu este vorba, însă, de o natură suficientă sieşi şi ireconciliabilă cu trupul, ci de forma, actul sau entelechia trupului: avem de-a face cu acel principiu inteligibil care, structurând trupul, îl face să fie ceea ce trebuie să fie. Şi astfel este salvată *unitatea ființei vii*.

Dar importanta descoperire platoniciană a transcendenței, aşa cum este salvată în metafizică prin doctrina Motorului Imobil, nu este pierdută nici în cazul psihologiei, pentru că Aristotel nu consideră sufletul *complet imanent*. Gândirea pură, speculația care duce la cunoaşterea imaterialului şi veşnicului, care duce omul, chiar pentru momente scurte, aproape la o atingere a divinului *nu poate să nu fie, evident, prerogativa a ceva din noi care este înrudit şi asemănător obiectului cunoaşterii, aşa cum a demonstrat Platon, o dată pentru totdeauna, în Phaidon*. Astfel, Aristotel, chiar cu prețul unor aporii lăsate fără soluție, nu ezită să afirme necesitatea ca o parte a sufletului să fie „separabilă" de trup. Iată pasajele cele mai importante în această privință:

> Este clar atunci că nici sufletul nu se poate separa de corp şi nici unele părți ale lui, dacă ar fi natural separabile. Căci în cazul unora, *actul* este al părților <corporale>. Dar pe altele nu le împiedică nimic, deoarece ele nu sunt *actele* niciunui corp.[5]

> (Dar despre intelect şi potența contemplativă nu este nimic clar. Se pare că este vorba despre *un alt gen al sufletului, şi numai acesta poate fi separat, ca şi eternul*

[5] *Despre suflet*, B 1, 413 a 4-7. [trad. rom., p. 87]

de coruptibil). Rezultă din acestea că celelalte părți ale sufletului nu sunt separabile, așa cum spun unii, deși este clar că ele se deosebesc după rațiune.[6]

Iar în *Metafizica* o spune destul de limpede:

> Dacă însă mai rămâne ceva după aceea [după nimicire], trebuie cercetat; în unele cazuri, așa ceva e posibil, precum dacă sufletul este o astfel de formă – nu sufletul în întregul său, ci intelectul.[7]

După cum se vede, rezultatele celei de-a „doua navigări" își află aici o confirmare deplină.

2. Tripartiția sufletului

Dar, pentru a pătrunde complet înțelesul acestor afirmații, trebuie să examinăm înainte doctrina generală a sufletului și semnificația celebrei triple distincții a „părților" sau „funcțiilor" sufletului. Deja Platon, pornind de la *Republica*, a vorbit de trei părți sau funcții ale *sufletului*, distingând sufletul *apetent*, sufletul *irascibil* și sufletul *intelectiv*. Dar o astfel de tripartiție, dată, în esență, de studiul comportamentului etic uman și formulată pentru a explica aceasta, are puțin de-a face cu tripartiția aristotelică, ce a fost formulată, în schimb, pe baza studierii viețuitoarelor în general și a funcțiilor lor, deci pe teren biologic, alături de

[6] *Despre suflet*, B 2, 413 a 24-29. [trad. rom., p. 93]

[7] *Metafizica*, L 3, 1070 a 24-26. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 384]

cel psihologic. Aristotel consideră că din moment ce fenomenele vieții presupun determinate operațiuni constante, net diferențiate (până într-acolo că unele din ele pot să subziste în anumite ființe, fără să fie şi celelalte), atunci şi sufletul, care este principiul vieții, trebuie să aibă capacități şi funcții, sau părți care posedă aceste operații ce le ordonează. Iar din moment ce funcțiile fundamentale ale vieții sunt: a) de caracter vegetativ, precum nutriția şi creşterea; b) de caracter senzitiv şi motor, precum senzația şi mişcarea; c) de caracter intelectiv, precum cunoaşterea, deliberarea şi alegerea; ei bine, din aceste motive, Aristotel introduce distincția dintre a) sufletul *vegetativ*, b) sufletul *senzitiv* şi c) sufletul *intelectiv* sau *rațional*. Iată ce scrie Stagiritul:

> Dintre facultățile sufletului indicate, unele <viețuitoare> le au pe toate, [...] altele numai pe unele dintre ele, pe când altele numai pe una singură.[8]

Plantele posedă numai sufletul vegetativ, animalele cel vegetativ şi senzitiv, iar omul cel vegetativ, cel senzitiv şi cel rațional. Pentru a poseda sufletul rațional omul trebuie să posede celelalte două, pentru a poseda sufletul senzitiv animalul trebuie să posede cel vegetativ; este posibil, însă, să se posede numai sufletul vegetativ fără următoarele:

> Prin urmare, este evident că definiția sufletului are o unitate asemeni <definiției> unei figuri geometrice, căci în cazul acela nu există nicio figură în afara triunghiului şi a celor care îi urmează, tot aşa cum aici nu există niciun suflet în afara celor menționate. S-ar putea, însă, realiza

[8] *Despre suflet*, B 3, 414 a 29-31. [trad. rom. de Alexander Baumgarten, *Despre suflet*, Ed. Humanitas, 2005, p. 95]

o definiție comună a figurilor care se aplică tuturora, dar ea nu ar fi proprie niciuneia dintre figuri; în aceeași situație se află și sufletele enumerate. Dar, atât în cazul acestora, cât și în al celorlalte, este ridicol să căutăm o definiție comună care să nu fie proprie niciuneia dintre realități <în loc să căutăm>, lăsând deoparte acea definiție, specia lor indivizibilă și caracteristică. Dar între cazul figurilor geometrice și cazul celor privitoare la suflet există o asemănare: mereu termenul anterior este conținut în posibilitate de cel posterior, atât în cazul figurilor geometrice, cât și în cel al animalelor, așa cum triunghiul se află în pătrat, iar hrănirea în sensibilitate.

Așadar, trebuie să cercetăm în fiecare caz ce fel de suflet are fiecare, așa cum este în cazul plantei, al omului sau al animalului. Trebuie să cercetăm și cauza pentru care <facultățile> sunt într-o asemenea serie. Căci, pe de o parte, sensibilitatea nu există fără hrănire, dar, pe de altă parte, în cazul plantelor, ea este separată de sensibilitate. La rândul său, fără pipăit nu există niciunul dintre celelalte simțuri, dar el există în lipsa celorlalte. Căci multe viețuitoare nu au nici vedere, nici auz, nici miros. Apoi, printre cele care au sensibilitate, unele au, dar altele nu au facultatea mișcării locale. În ultimul rând și în număr foarte mic sunt cele care au raționament și gândire discursivă. Dintre ființele pieritoare, cele care au raționament au și toate celelalte facultăți, dar nu toate cele care le au pe fiecare dintre celelalte au și raționament, ci unele nu au nici măcar imaginație, pe când altele nu trăiesc decât grație acesteia. *Cât despre intelectul teoretic, <el necesită> o altă argumentare.*[9]

[9] *Despre suflet*, B 3, 414 b 20 - 415 a 12. [trad. rom., pp. 97-99]

Între cele trei suflete există, deci, o distincție, mai degrabă, decât separație „Astfel – scrie Ross –, diviziunea pe care sufletul o suportă nu e în părți calitativ diferite, ci în părți din care fiecare are calitatea întregului. De fapt, sufletul, deși Aristotel nu o spune în acest mod, este homeomer, asemenea unui țesut, nu unui organ. Și deși el folosește expresia tradițională «părți ale sufletului», cuvântul pe care îl preferă este cel de «facultăți».[10]

Observație exactă, care, de altfel, după cum vom vedea, pe cât clarifică anumite lucruri pe atât accentuează aporicitatea altora. În mod particular, este vorba de aporia implicată de raportul sufletului intelectiv cu celelalte. În rest, în pasajul citat, Aristotel însuși subliniază în ce fel pentru intelectul speculativ problema se pune diferit.

Să vedem una câte una funcțiile sufletului.

3. Sufletul vegetativ

Sufletul vegetativ este principiul cel mai elementar al vieții și, întrucât fenomenele cele mai elementare ale vieții, cum am menționat, sunt generarea, nutriția și creșterea, la fel, sufletul vegetativ este principiul care guvernează generarea, nutriția și creșterea. Astfel este complet depășită explicația proceselor vitale pe care o dădeau filosofii naturii. Cauza creșterii nu este nici focul, nici caldul și nici materia în general: focul și caldul sunt, cel mult, con-cauze, nu cauza adevărată. În orice proces de nutriție și creștere este prezentă o regulă care proporționează mărimea și creșterea, pe care focul, în sine, nu o poate produce, deci ar fi de neexplicat

[10] D. Ross, *Aristotel*, p. 198.

fără altceva decât focul, adică fără suflet. Astfel, şi fenomenul nutriției încetează, în consecință, să fie explicat ca fiind joc mecanic de rapoarte între elemente similare (cum au susținut unii) sau între anumite elemente contrare. Nutriția este asimilarea nesimilarului, făcută posibilă de suflet prin căldură:

> Fiindcă există trei <aspecte ale hrănirii, adică> cel care se hrăneşte, cel prin care se hrăneşte şi facultatea hrănirii, atunci „facultatea hrănirii" corespunde sufletului prim, „cel care se hrăneşte" este corpul care are această <facultate>, iar „cel prin care se hrăneşte" înseamnă hrana.[11]

În fine, sufletul vegetativ guvernează reproducerea, care este scopul oricărei forme de viață limitată în timp. De fapt, orice formă de viață, chiar şi cea mai elementară, este făcută pentru veşnicie şi nu pentru moarte.

Aristotel scrie:

> Căci dintre funcțiile viețuitoarelor desăvârşite, întregi sau care generează spontan, cea mai naturală este naşterea unui alt <individ> asemenea lor: un animal <naşte> alt animal, o plantă altă plantă, astfel încât ele să ia parte la eternitate şi la divin pe cât pot. Căci toate doresc acest lucru şi fac tot ceea ce fac în mod natural în vederea lui, întrucât există un sens dublu al scopului: unul ultim şi altul intermediar. Aşadar, fiindcă ele nu pot participa la eternitate şi la divin în mod continuu, pentru că niciuna dintre cele pieritoare nu poate persista unic şi individual, fiecare ia parte la acestea pe cât poate, unele mai mult şi altele mai puțin. Persistența nu este a lor, ci este ca şi cum ar fi a lor, <adică> ele nu sunt unul în sens individual, ci unul ca specie.[12]

---

[11] *Despre suflet*, B 4, 416 b 20-23. [trad. rom., p. 109]

[12] *Despre suflet*, B 4, 415 a 26 - b 7. [trad. rom., p. 101]

Chiar şi cea mai modestă plantă, prin urmare, reproducându-se, caută veşnicia, iar sufletul vegetativ este principiul prin care, la cel mai de jos nivel, este făcută posibilă această perpetuare în veşnicie.

4. Sufletul senzitiv

Pe lângă funcţiile examinate în paragraful precedent animalele posedă *senzaţii, apetituri* şi *mişcare*: de aceea este nevoie să se admită un principiu ulterior care să guverneze aceste funcţii, iar acesta este tocmai *sufletul senzitiv*.

Să începem cu prima funcţie a sufletului senzitiv, adică de la senzaţie, care, într-un fel, este cea mai importantă dintre cele trei şi cu siguranţă cea mai caracteristică.

Înaintemergătorii explicaseră senzaţia, unii ca o afectare sau pasiune sau alterare pe care similarul o suferă sub influenţa similarului (a se vedea, de exemplu, Empedocle şi Democrit), alţii ca o acţiune pe care similarul o suferă sub influenţa diversului. Aristotel porneşte de la aceste tentative, dar trece mai departe. Cheia interpretării senzaţiei este căutată, încă odată, *în doctrina metafizică a potenţei şi actului*. Noi avem facultăţi senzitive care nu se află în act, ci în potenţă, adică sunt *capabile* să primească senzaţii. Ele sunt precum combustibilul, care nu arde decât în contact cu cel care-l aprinde. La fel şi facultatea senzitivă, din simplă capacitate de a simţii devine simţire în act la contactul cu obiectul sensibil:

> Însă toate sunt afectate şi puse în mişcare de o realitate activă şi aflată în act. De aceea, afectarea are loc într-un sens din partea a ceva asemănător, precum

am spus. Căci este afectat un neasemănător, dar de îndată ce a fost afectat, el devine asemănător.[13]

Căci facultatea sensibilă aflată în potență seamănă cu sensibilul care se află tocmai în act, precum am spus, dar este afectată în măsura în care nu seamănă cu <sensibilul>, chiar dacă, de îndată ce este afectată, îi devine asemenea şi este ca şi acela.[14]

Exegeza propusă de Ross este, prin urmare, exactă: „Senzația nu este o modificare de genul unei simple înlocuiri a unei stări cu opusul ei, ci o modificare care este realizarea unei potențialități, năzuința unui lucru «spre sine şi spre act».[15]

Dar – se poate întreba – ce înseamnă că senzația este o *asimilare* la sensibil? Nu este vorba, evident, de un proces de asimilare de tipul celei ce are loc prin nutriție. În cazul asimilării specifice nutriției se asimilează şi materie, în schimb, prin senzație se asimilează numai forma. Iată ce scrie explicit Aristotel:

Trebuie reținut, în general, despre orice simț, că *el este o facultate receptivă a speciilor sensibile, lăsând deoparte materia*, tot aşa cum ceara receptează urma inelului fără fier şi fără aur. Ea preia urma aurului sau a aramei, dar nu în calitate de aur sau de aramă, tot aşa cum simțul este afectat de tot ceea ce conține o culoare, o savoare sau un sunet, dar nu sensul în care sunt denumite fiecare dintre acestea, ci întrucât ea are această calitate şi potrivit unei anumite rațiuni.[16]

---

[13] *Despre suflet*, B 5, 417 a 17-20. [trad. rom., p. 111]

[14] *Despre suflet*, B 5, 418 a 3-6. [trad. rom., p. 117]

[15] D. Ross, *Aristotel*, pp. 132-133; cf. *Despre suflet*, B 5, 417 b 6 sqq.

[16] *Despre suflet*, B 12, 424 a 17-24. [trad. rom., p. 151] (Pentru aprofundarea acestei chestiuni, a se vedea Trendelenburg, *Aristotelis De Anima*, p. 337 sqq.)

Stagiritul trece apoi la studiul celor cinci simțuri și sensibilele specifice fiecăreia. Când un simț primește *sensibilul propriu* senzația corespunzătoare este infailibilă. Dincolo de sensibilele proprii sunt și sensibilele comune, care, precum *mișcarea, liniștea, figura, mărimea*, de exemplu, nu sunt percepute de niciuna din cele cinci simțuri în particular, dar pot fi percepute de toate:

> Dar nici <sensibilele> comune (cum sunt mișcarea, repausul, configurația, mărimea, numărul, unitatea) nu corespund unui organ de simț propriu, fiindcă le-am simți atunci accidental. Noi le simțim pe toate acestea prin intermediul mișcării, așa cum noi <simțim> mărimea prin mișcare. Așa este și cu configurația, fiindcă ea este un fel de mărime. Apoi, un obiect aflat în repaus <este sesizat> prin absența mișcării. Numărul <este perceput> prin negarea continuului și prin <sensibilele> proprii, căci fiecare simț are un singur <tip de obiect>. Astfel, este evidentă imposibilitatea existenței câte unui simț corespondent fiecăruia [...].[17]

Ținând cont de aceste precizări se poate vorbi de un „simț comun" (de care Aristotel și vorbește), care este precum un simț nespecific sau, mai bine, este simțul care acționează în manieră nespecifică. În primul rând, tocmai în pasajul citit se vede bine în ce fel senzația primește în mod nespecific sensibilele comune. În plus, se poate vorbi, cu siguranță, de simț comun legat de simțirea simțirii sau de perceperea simțirii, sau și atunci când distingem sau comparăm între ele sensibilele.

Pe baza acestor distincții Aristotel stabilește că simțurile sunt infailibile, când primesc obiectele ce le sunt proprii,

[17] *Despre suflet*, Γ 1, 425 a 14-20. [trad. rom., p. 159]

dar numai în acest caz. Iată un pasaj destul de celebru în care se formulează această doctrină:

> Sesizarea aspectelor proprii este adevărată sau conține un minim de eroare. În al doilea rând <urmează> sesizarea proprietăților care revin sensibilelor, iar în cazul lor, eroarea devine posibilă, pentru că noi nu ne înșelăm asupra existenței albului, ci ne înșelăm asupra faptului că acest alb este un anumit obiect sau altul. În al treilea rând, are loc sesizarea <sensibilelor> comune [...]. Mă refer, de pildă, la mișcare și la mărime; cu privire la ele apare mai cu seamă eroarea în urma senzației.[18]

Din senzații derivă *fantezia*, care este producerea de imagini, iar *memoria*, care este conservarea acestora (iar din acumularea de date mnemotice derivă ulterior *experiența*).

Celelalte funcții ale sufletului senzitiv pe care le-am menționat la începutul paragrafului sunt *apetitul* și *mișcarea*. Apetitul se naște ca o consecință a senzației:

> Plantele dispun numai de facultatea de hrănire, pe când alte <viețuitoare> o au pe aceasta împreună cu sensibilitatea. Iar dacă au sensibilitate, au și facultatea dorinței. Căci dorința înseamnă și apetit și năzuință și voință, dar toate viețuitoarele posedă unul dintre simțuri, adică pe cel tactil. Cine are senzație, resimte plăcerea și durerea, agreabilul și dezagreabilul; <viețuitoarele> care o au, au și apetit, pentru că el reprezintă dorința agreabilului.[19]

---

[18] *Despre suflet*, Γ 3, 428 b 18-25. [trad. rom., p.]

[19] *Despre suflet*, B 3, 414 a 32 - b 6. [trad. rom., p. 95-97]

Mişcarea vieţuitoarelor, în fine, derivă din dorinţă: „Principiul mobil este însă unul singur, adică obiectul dorinţei"[20] şi, mai precis, apetitul care „este şi el o anumită dorinţă".[21] Iar dorinţa este pusă în mişcare de obiectul ei pe care animalul îl întâlneşte prin intermediul senzaţiei sau despre care, în orice caz, are reprezentări sensibile. Apetitul şi mişcarea depind strâns, deci, de senzaţie.

5. Sufletul raţional

Aşa cum sensibilitatea nu este reductibilă la simpla viaţă vegetativă şi la principiul nutriţiei, ci conţine un plus, care nu poate fi explicat decât introducându-se un ulterior principiu al sufletului senzitiv, la fel şi gândirea şi operaţiile legate de aceasta, precum alegerea raţională, nu sunt reductibile la viaţa senzitivă şi la sensibilitate, ci conţin un plus, care nu se explică decât introducând un principiu ulterior: *sufletul raţional*. Despre acesta trebuie să vorbim.

Actul intelectiv este analog actului perceptiv, în măsura în care reprezintă o primire şi o asimilare de forme inteligibile, aşa cum cealaltă e o asimilare de forme sensibile, dar este profund diferit de actul perceptiv, pentru că nu este amestecat cu trupul şi trupescul. Iată cum caracterizează Aristotel intelectul, într-una din cele mai elevate pagini ieşite de sub pana lui, în care antica intuiţie a lui Anaxagora prinde formă definitiv mulţumită categoriilor la care s-a ajuns prin „cea de-a doua navigare", şi este promulgată, în consecinţă, drept o cucerire ireversibilă:

---

[20] *Despre suflet*, Γ 10, 433 a 21. [trad. rom., p. 205]

[21] *Despre suflet*, Γ 10, 433 a 25-26. [trad. rom., p. 205]

Cu privire la partea sufletului prin care el are o cunoaştere teoretică şi practică, fie că este separabilă <după mărime>, sau nu după mărime, ci după noţiune, se cuvine cercetat ce anume are diferit şi cum ia naştere, de fapt, gândirea. Dacă gândirea este ca şi simţirea, atunci fie că ea ar fi afectată cu ceva din partea inteligibilului, fie că este altceva de felul acesta. Aşadar, ea trebuie să fie neafectată, primitoare a speciei şi ceva de felul ei în potenţă, dar nu <identică> ei, ci aşa cum este sensibilitatea faţă de sensibile, tot aşa să fie intelectul faţă de inteligibile. Prin urmare, el trebuie să fie „*neamestecat*", deoarece le cugetă pe toate – cum spune Anaxagoras, pentru „*a avea putere*" – adică pentru a cunoaşte. Căci un obiect străin, manifest înăuntru, ar împiedica <inteligibilul> şi i s-ar pune în cale, aşa încât natura <intelectului> nu este altceva decât potenţă. Aşadar, ceea ce se numeşte intelect al sufletului (mă refer la intelectul prin care sufletul gândeşte şi înţelege) nu este deloc o fiinţare în act înainte de a gândi.

De aceea, se spune corect că el nu este amestecat cu corpul, căci ar deveni o calitate – ar fi rece sau cald – sau chiar şi un organ, ca şi <organul> sensibil. De fapt, el nu este deloc <aşa ceva>. Şi bine spun cei care spun că sufletul este un loc al speciilor, dar nu în întregul lui, ci doar facultatea intelectuală, şi nu ca specii în act, ci în potenţă. Iar deosebirea dintre neafectarea facultăţii sensibile şi neafectarea celei intelectuale rezultă din <cercetarea> organelor de simţ şi a senzaţiei. Căci, pe de o parte, senzaţia nu mai poate simţi după un sensibil foarte intens, de pildă un sunet după altele puternice, iar în urma sesizării culorilor sau mirosurilor foarte tari nu există vedere sau miros. Pe de altă parte, intelectul, de câte ori a gândit un anume inteligibil intens, nu le gândeşte în mai mică măsură pe cele mai puţin intense, ba chiar mai mult. Căci facultatea sensibilă nu există fără corp, pe când <intelectul> este separat.

> Dar când el devine fiecare <dintre inteligibile>, aşa cum se spune că este ştiutorul în act (ceea ce se întâmplă atunci când el poate să intre în act prin sine), chiar şi atunci el încă este oarecum în potenţă, dar nu chiar ca şi înainte de a achiziţiona şi a descoperi. Iar atunci el poate gândi prin sine.[22]

Şi cunoaşterea intelectivă, la fel ca cea perceptivă, este explicată de Aristotel în funcţie de categoriile metafizice de *potenţă* şi *act*. Inteligenţa este, *în sine*, *capacitate* şi *potenţă* de a cunoaşte fiinţele pure; la rândul lor, formele sunt conţinute în potenţă în senzaţii şi în imaginile fanteziei; este nevoie, deci, de ceva care să traducă în act această dublă potenţialitate, în aşa fel încât gândirea să se actualizeze primind forma în act, iar forma conţinută în imagini să devină concept în act primit şi avut în posesiune.

În acest fel s-a născut distincţia devenită izvor a nenumărate probleme şi discuţii, atât în antichitate, cât şi în Evul Mediu, între *intelectul potenţial* şi *intelectul actual*, sau, pentru a folosi terminologia ce va deveni tehnică (şi care nu se află în Aristotel decât potenţial) între *intelectul posibil* şi *intelectul activ*. Să citim pagina care conţine această distincţie, pentru că ea rămâne pentru secole un punct de referinţă constant:

> Aşa cum în toată natura există ceva ca o materie pentru fiecare gen (şi ea este toate acele <genuri> în potenţă) şi altceva drept cauză şi producător, prin care toate se produc, ca şi arta faţă de materia din care urmează să producă, atunci este necesar ca *şi în suflet* să persiste aceste diferenţe: există un intelect care devine toate

[22] *Despre suflet*, Γ 4, 429 a 10 - b 10. [trad. rom., pp. 181-183]

lucrurile şi altul care le produce pe toate, aşa ca o stare, de pildă lumina. Căci, într-un anume fel, şi lumina preface în culori în act culorile existente în potenţă. Şi acest intelect este separat şi neafectat şi neamestecat, fiind prin esenţă în act. Căci întotdeauna este mai nobil cel care acţionează decât cel afectat, şi principiul <este mai nobil> ca materia.

Acelaşi lucru este ştiinţa în act şi obiectul ei. <Ştiinţa> în potenţă este anterioară temporal într-un individ; dar considerată în sens absolut, nu mai este după timp <anterioară>. Aceasta nu <înseamnă> că <intelectul care le produce pe toate> uneori gândeşte, alteori nu gândeşte. El este, fiind *separabil* [scil.: de materie], *numai cel care este, şi doar aşa este nemuritor şi etern.*[23]

Două afirmaţii conţinute în acest pasaj trebuie scoase în evidenţă. În primul rând, paralela cu lumina: precum culorile nu ar fi vizibile şi vederea nu le-ar putea ajunge dacă nu ar fi lumina, aşa şi formele inteligibile care sunt conţinute în imaginile sensibile ar rămâne în acestea în stare potenţială şi intelectul potenţial nu ar putea, la rândul său, să le primească în act, dacă nu ar fi un fel de *lumină inteligibilă*, care permite intelectului „să vadă" inteligibilul, iar acestuia din urmă să fie văzut *în act*. Este aceiaşi imagine cu care Platon a reprezentat suprema Idee de Bine: dar, pentru a explica cea mai înaltă dintre facultăţile umane Aristotel nu putea folosi decât o analogie, pentru că o astfel de facultate nu poate fi redusă la ceva ulterior şi reprezintă un punct limită de netrecut.

Cealaltă afirmaţie este că acest intelect activ se află „în suflet". Cad, prin urmare, interpretările susţinute deja de antici, potrivit cărora intelectul agent este Zeul (sau, în orice

[23] *Despre suflet*, Γ 5, 430 a 10-23. [trad. rom., p. 187]

caz, un intelect divin separat), care, de altfel, aşa cum am văzut la locul potrivit, are trăsături structural ireconciliabile cu cele ale intelectului agent. Este adevărat, Aristotel afirmă că „intelectul *vine din afară* şi numai acesta este divin"[24], în timp ce facultăţile inferioare ale sufletului se găsesc deja în potenţă în sămânţa masculină şi prin aceasta trec în noul organism care se formează în sânul matern; dar este la fel de adevărat că în ciuda faptului că vine „din afară", acesta rămâne în suflet (ἐν τῇ ψυχῇ)[25] pentru întreaga viaţă a omului. Afirmaţia că intelectul uman *vine din afară* înseamnă că acesta este ireductibil la trup prin natura sa intrinsecă şi că este, deci, transcendent faţă de sensibil. Înseamnă că în noi există o dimensiune metempirică suprafizică şi spirituală. Iar acesta este divinul din noi.

Dar dacă intelectul agent nu este Zeul, acesta oglindeşte trăsăturile divine şi mai ales impasibilitatea sa absolută:

> Însă intelectul pare a se ivi <în om> ca o substanţă şi pare a fi nepieritor. El s-ar putea distruge mai cu seamă datorită slăbiciunii bătrâneţii, dar, de fapt, acest lucru se petrece la fel ca şi cu organele de simţ. Căci, dacă un bătrân ar primi un ochi bun, el ar vedea ca un tânăr, astfel încât bătrâneţea nu înseamnă o afectare a sufletului, ci a celui în care el se află, aşa cum se petrece la beţie şi la boală. Iar gândirea, ca şi contemplarea, decade când <un organ> interior s-a corupt, deşi <intelectul> *este neafectabil* (ἀπαθές). Gândirea discursivă, iubirea sau ura nu sunt afectări ale lui, ci ale <corpului> care îl deţine, în măsura în care îl deţine. De aceea, când corpul piere,

[24] *Despre generarea animalelor*, B 3, 736 b 27-28.

[25] *Despre suflet*, Γ 5, 430 a 13.

> <intelectul> nici nu îşi mai aminteşte, nici nu iubeşte, pentru că acestea nu erau ale lui, ci ale compusului care a pierit, pe când intelectul este ceva mai divin şi este neafectat.[26]

Şi aşa cum, în *Metafizica*, Aristotel, odată ajuns la conceptul de Zeu cu trăsăturile pe care le-am văzut, nu a putut să rezolve numeroasele aporii pe care această realizare le aducea, astfel, şi de această dată, ajuns la concepţia dimensiunii spirituale ce se află în noi, nu a putut rezolva numeroasele aporii ce urmau din aceasta.

Acest intelect este individual? Cum poate veni „din afară"? Ce raport are cu individualitatea noastră şi eul nostru? Cum se raportează la comportamentul nostru moral? Este complet lipsit de orice fel de destin escatologic? În ce sens supravieţuieşte trupului?

Unele din aceste întrebări nu au fost nici măcar puse de Aristotel şi, oricum, ar fi fost destinate să rămână fără răspuns: pentru a fi corect puse şi mai ales pentru a fi rezolvate adecvat ar fi fost nevoie de conceptul de creaţie care, după cum ştim, este străin nu numai lui Aristotel, ci întregii Elade.

De problemele escatologice, cum am văzut, Aristotel s-a ocupat în operele de tinereţe. În schimb, în operele ezoterice el a lăsat să cadă componenta mistico-religioasă (pe care o preluase de la Platon în scrierile de tinereţe) şi, alături de aceasta şi celelalte. Este vorba, de fapt, de chestiuni pe care numai raţiunea nu le poate rezolva şi cărora numai credinţa religioasă poate da un răspuns deplin.

---

[26] *Despre suflet*, A 4, 408 b 18-29. [trad. rom., p. 65]

IV. MATEMATICA

Ştiinţelor matematice Aristotel nu le-a acordat prea multă atenţie: pentru acestea nutrea un interes mult inferior în comparaţie cu Platon, care făcuse din matematică aproape un fel de cale obligatorie spre doctrina metafizică, iar pe poarta Academiei sale scrisese: „Să nu intre cine nu este geometru". Cu toate acestea Stagiritul a ştiut să ofere o contribuţie a sa specifică şi relevantă în privinţa determinării, pentru prima dată în mod corect, a *statutului ontologic al obiectelor de care se ocupă ştiinţele matematice*. Această contribuţie merită, deci, să fie amintită în mod precis.

Platon şi mulţi platonicieni au înţeles numerele şi obiectele matematice în general ca *entităţi ideale separate de sensibile*. Alţi platonicieni au încercat să îmblânzească această concepţie radicală, imanentizând obiectele matematice în lucrurile sensibile, menţinând, totuşi, convingerea fermă că este vorba de realităţi inteligibile distincte de cele sensibile. Aristotel contrazice ambele concepţii, judecându-le una mai absurdă decât cealaltă, deci complet inacceptabile.[1]

Ce sunt, atunci, numerele şi celelalte entităţi matematico-geometrice, dacă nu sunt entităţi inteligibile dotate cu subzistenţă proprie?

Iată soluţia aristotelică. Obiectele matematice nu sunt nici entităţi reale, nici, cu atât mai puţin, ireale. Ele subzistă potenţial în lucrurile sensibile iar raţiunea noastră *le separă* prin abstragere. Ele sunt, deci, *entităţi ale raţiunii* care există

[1] Cf. *Metafizica*, M 2, *passim*.

în act numai în mintea noastră, în virtutea capacității noastre de abstracție (adică, subzistă ca „separate" numai pentru minte), iar în potență subzistă în lucruri ca proprietăți ale lor.[2]

Să explicăm mai bine. Lucrurile sensibile au multiple proprietăți și determinări. Noi putem lua în considerare toate aceste proprietăți, dar putem să ne întoarcem gândul către unele din ele numai pornind de la altele.

Astfel, de exemplu, putem considera lucrurile sensibile numai în măsura în care au caracteristica de a fi *în mișcare*, făcând abstracție de altceva; dar asta nu înseamnă că trebuie să existe o mișcare ca realitate în sine și pentru sine, separate de celelalte: este suficientă, tocmai, facultatea noastră de a abstrage și capacitatea pe care o are mintea noastră de a considera acea caracteristică a lucrurilor sensibile, făcând abstracție de altele.

Analog, urmărind această direcție, noi putem face abstracție și de mișcare și putem privi lucrurile sensibile *numai ca niște corpuri în trei dimensiuni*. Apoi, putem înainta în procesul de abstracție, considerând lucrurile *numai bidimensional*, deci ca suprafață, făcând abstracție de tot restul. Ulterior putem considera lucrurile *numai ca lungime* și apoi ca *unități indivizibile*, având, însă, poziție în spațiu, adică *numai ca puncte*. În fine, putem considera lucrurile numai ca *unități pure*, deci ca entități indivizibile și fără poziție spațială, adică drept *unități numerice*.

Este clar, în consecință, că obiectele geometriei și aritmeticii *au temeiul lor în caracteristicile lucrurilor sensibile* și că, prin urmare, există ca afectări ale lucrurilor. Dar așa cum le consideră geometrii și matematicienii *există numai prin abstracție*.

Iată cel mai semnificativ text în această privință:

---

[2] Cf. *Metafizica*, M 3, 1078 a 25 sqq.

Rezultă că, de vreme ce este adevărat de spus la modul absolut că nu numai entitățile *autonome* sunt, dar şi că cele care nu sunt autonome /sunt/, precum *lucrurile mobile*, este adevărat de spus în mod absolut şi că entitățile matematice sunt, şi ele sunt în felul în care /matematicienii/ spun. Şi după cum este adevărat să se vorbească în absolut că celelalte ştiințe au drept obiect nu contextul (de exemplu, /medicina/ nu are drept obiect albul, dacă sănătosul este alb, ci ea are ca obiect sănătosul), ci lucrul care îi constituie obiectul. Dacă obiectul este luat ca „sănătos", ştiința are drept obiect „sănătosul", dacă este luat ca „om", este vorba despre ştiința omului. *La fel stau lucrurile şi cu geometria*: chiar dacă se întâmplă ca obiectele ei să fie senzoriale, dar *fiindcă ele nu sunt luate ca senzoriale, ştiințele matematice nu au drept obiect lucrurile senzoriale, şi nici nu au drept obiect alte lucruri autonome şi separate în raport cu acestea.*

Lucrurile au multe atribute intrinsec contextuale, în măsura în care fiecare dintre aceste atribute aparține / intrinsec lucrului/. În măsura în care animalul există fie luat *ca femelă*, fie luat *ca mascul*, este vorba despre atribute proprii, deoarece nu există o femelă, sau un mascul separate de animale. De unde rezultă că şi lucrurile există /pentru matematică/ *numai luate ca lungimi, sau ca suprafețe.*

[...] Acelaşi raționament este valabil şi în legătură cu armonia şi cu optica: într-adevăr, nici una, nici alta nu cercetează lucrurile luate ca imagine sau ca sunet, ci *luate ca linii şi numere* (acestea sunt proprietăți specifice imaginilor şi sunetelor). Iar la fel procedează şi mecanica.[3]

---

[3] *Metafizica*, M 3, 1077 b 31 sqq. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, pp. 416-417]

Tocmai această interpretare a obiectelor matematice ca abstracţii ale minţii a permis lui Aristotel să rămână imun la matematismul în care a riscat să cadă Academia antică şi să dezvolte, în schimb, aspectul eidetic al ontologiei platoniciene, cum am văzut. Şi tot această interpretare i-a permis să vadă foarte bine eroare de fond a pan-matematismului în care a căzut, cum vom vedea, Speusip, dizolvând în ea o mare parte a roadelor „celei de-a doua navigări".[4]

[4] În ce priveşte criticile lui Aristotel la adresa academicilor, a se vedea în special cărţile M şi N ale *Metafizicii*, *passim*.

Secțiunea a treia

Ştiinţele practice: etica şi politica

„[...] ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργειά μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἄν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη [...] ἐφ᾽ ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρια, καὶ ἡ εὐδαιμονία [...]".

„[...] activitatea divinității, activitate prin excelență fericită, nu poate fi decât contemplativă. Prin urmare, şi dintre activitățile umane, cea care se înrudeşte cel mai mult cu activitatea divină este şi sursa celei mai mari fericiri. [...] Prin urmare, limitele contemplării sunt şi cele ale fericirii [...]"

Aristotel, *Etica Nicomahică*, K 8, 1178 b 21 sqq.

I. ETICA

1. Rapoartele dintre etică şi politică

Potrivit sistematizării aristotelice a cunoaşterii, după ştiinţele teoretice urmează, pe un loc secund, *ştiinţele practice*, cum am văzut deja. Ele sunt ierarhic inferioare primelor, pentru că în cazul lor cunoaşterea nu mai este suficientă sieşi în sens absolut, ci este subordonată şi, deci, într-un sens, aservită activităţii practice. Aceste ştiinţe practice privesc, de fapt, comportamentul uman şi cu atât mai mult scopul ce trebuie atins prin acest comportament, atât în cazul indivizilor cât şi pentru societate, mai ales societatea politică. Mai mult, Aristotel numeşte în general „politica"[1] (dar şi „filosofia ce se ocupă de chestiuni specific umane"[2]) ştiinţa ce se referă la activitatea oamenilor, atât ca indivizi, cât şi ca cetăţeni; apoi împarte această „politică" (sau „filosofie ce se ocupă de chestiuni specific umane") în etică şi respectiv *politica* propriu-zisă (teoria statului).

În această subordonare a eticii politicii avem de-a face, în mod clar, cu influenţa determinantă a doctrinei platoniciene pe care am discutat-o pe larg, şi care, de altfel, după cum ştim, dădea formă acelei concepţii tipic elene ce nu reuşea să vadă omul decât ca cetăţean şi aşeza Cetatea complet deasupra familiei şi individului: individul exista pentru Cetate şi nu Cetatea pentru individ. Aristotel spune explicit:

---

[1] Cf., de exemplu, *Etica Nicomahică*, A 3, la început.

[2] *Etica Nicomahică*, K 10, 1181 b 15. [trad. rom. de Stella Petecel, *Etica Nicomahică*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, p. 266]

> Pentru că, deşi acest bine este acelaşi şi pentru fiecare individ în parte, şi pentru cetate în ansamblul ei, este evident mai important şi mai desăvârşit să iei asupra ta răspunderea şi salvarea binelui cetăţii; fără îndoială, este de dorit să faci binele şi unui singur om, dar mai frumos şi mai înălţător e să-l înfăptuieşti pentru un popor întreg sau pentru o cetate.[3]

Prin urmare, politicii îi revine o funcţie *arhitectonică*, adică de comandă: ei îi revine să determine „care sunt ştiinţele necesare cetăţilor şi pe care anume şi în ce măsură trebuie să le studieze fiecare clasă de cetăţeni".[4] Este adevărat, însă, că, aşa cum a fost scos în evidenţă de unii cercetători, pe măsură Aristotel înaintează în *Etica* sa, raportul dintre individ şi stat riscă să se inverseze iar „la sfârşitul lucrării el vorbeşte de parcă statul ar fi numai în serviciul vieţii morale a individului, întărind elementul constrângător de care este nevoie pentru ca dorinţele omului să fie subordonate raţiunii sale".[5] Acest fapt, însă, chiar dacă este foarte important în sine, nu este adus de Aristotel la nivelul conştiinţei critice, iar consecinţele ce ar fi sfărâmat încadrarea generală a „filosofiei care se ocupă de chestiuni specific umane" nu vor fi niciodată trase. Condiţionările istorico-culturale au avut o greutate mai mare decât concluziile speculative şi polisul a rămas pentru Stagirit, în mod fundamental, orizontul valorilor omului.

---

[3] *Etica Nicomahică*, A 2, 1094 b 7-10. [trad. rom., p. 8]

[4] *Etica Nicomahică*, A 2, 1094 a 28 - b 2. [trad. rom., p. 8]

[5] D. Ross, *Aristotel*, p. 280.

2. Binele suprem al omului: fericirea

Cu diferitele sale acţiuni omul tinde mereu spre scopuri precise, care apar drept binele. *Etica Nicomahică* începe astfel:

> Orice artă şi orice investigaţie, ca şi orice acţiune şi orice decizie, par să tindă spre un anume bine; de aceea, pe bună dreptate s-a afirmat că binele este *cel spre care aspiră toate*.[6]

Or, există scopuri şi bunuri pe care le urmărim în vederea altor scopuri şi bunuri, motiv pentru care sunt scopuri şi bunuri relative. Dar, fiindcă este de negândit procesul care ar duce din scop în scop şi din bun în bun la infinit (un asemenea proces ar distruge înseşi conceptele de bine şi scop, care implică structural o limită), noi trebuie să gândim că toate scopurile şi toate bunurile spre care tinde omul sunt în funcţie de o finalitate supremă şi un bine suprem. Stagiritul precizează:

> Dacă există un scop al actelor noastre pe care-l urmărim pentru el însuşi, iar pe celelalte numai în vederea acestuia, şi dacă nu orice lucru îl dorim în vederea a altceva (căci astfel s-ar merge înainte la , iar aspiraţia ne-ar fi vană şi inutilă), este evident că acest scop trebuie să fie binele, şi anume *binele suprem*.[7]

Care este acest bine suprem? Aristotel nu are niciun dubiu: toţi oamenii, fără deosebire, consideră că acest bine este *eudaimonia*, adică fericirea:

---

[6] *Etica Nicomahică*, A 1, 1094 a 1-3. [trad. rom., p. 7]

[7] *Etica Nicomahică*, A 2, 1094 a 18-22. [trad. rom., pp. 7-8]

> Asupra numelui, desigur, aproape toți sunt de acord, căci și *mulțimea, și spiritele elevate, îl numesc fericire* și sunt de părere că a trăi bine și a te bucura de succes sunt același lucru cu a fi fericit.[8]

Prin urmare, fericirea este scopul spre care tind, conștient, toți oamenii. Dar ce este fericirea?

Să examinăm de aproape acest punct care este esențial.

Mulțimea oamenilor consideră că fericirea constă *în plăcere și bucurie*. Dar o viață dedicată plăcerilor este o viață care ne aseamănă sclavilor și este „un mod de viață animalic".[9]

Persoanele mai evoluate și mai culte consideră *onoarea* drept fericire supremă. Onoarea o caută în special aceia care se dedică activ vieții politice. Însă nici asta nu poate fi scopul ultim pe care îl căutăm, pentru că, așa cum observă Aristotel, este *ceva exterior*:

> [...] onoarea pare să aparțină mai mult celor ce acordă onoruri decât celor ce le primesc, pe când noi pornim de la premisa că binele este ceva individual și dificil de înstrăinat.[10]

În plus, oamenii nu caută onoarea pentru sine, ci mai degrabă ca recunoaștere publică a bunătății și virtuții lor, care, astfel, rezultă mai importante decât onoarea.

Dacă în privința genului de viață dedicat plăcerilor și celui dedicat vânării onorurilor, chiar dacă sunt inadecvate din motivele arătate, pare totuși să existe *ceva plauzibil,* nu același lucru poate fi spus despre strângerea de averi, care, potrivit filosofului nostru, nici măcar această aparență nu o are:

---

[8] *Etica Nicomahică*, A 4, 1095 a 17-20. [trad. rom., p. 10]

[9] *Etica Nicomahică*, A 5, 1095 b 19 sqq. [trad. rom., p. 11]

[10] *Etica Nicomahică* A 5, 1095 b 24-26. [trad. rom., pp. 11-12]

> Cât despre viața celui ce urmăreşte câştigurile, ea este nefirească şi, evident, nu bogăția este binele pe care-l căutăm; căci bogăția nu este decât ceva util, existând în vederea altui scop.[11]

De fapt, plăcerile şi onorurile sunt urmărite pentru ele însele, spre deosebire de averi: viața cheltuită pe strângerea de averi este, prin urmare, cea mai absurdă şi cea mai inautentică, fiindcă este irosită în urmărirea unor lucruri care, cel mult, au valoare ca *mijloc* nu ca *scop*.

Dar *binele suprem* al omului nu poate fi nici măcar ceea ce au indicat Platon şi platonicienii, adică *Ideea de Bine*, respectiv *Binele-în-sine* transcendent:

> [...] este la fel de evident că, pentru om, un astfel de bine nu ar fi nici posibil de realizat, nici posibil de obţinut; or, în momentul de față, tocmai binele realizabil în practică este cel pe care-l căutăm.[12]

Nu poate fi vorba, deci, de un *Bine transcendent*, ci de un *Bine imanent*, nu de un bine realizat o dată pentru totdeauna, ci de un bine realizabil şi actualizabil de om pentru om. (Binele, în opinia lui Aristotel, nu este o realitate unică şi univocă, ci, aşa cum am văzut în cazul *ființei*, este ceva plurivoc, diferit în diferite categorii şi diferit în diferitele realități ce intră în câte o categorie, dar mereu ținut împreună de un raport de analogie).

Dar care este binele suprem *realizabil pentru om*?

Răspunsul lui Aristotel este în deplină armonie cu concepția specific elenică despre *arete*, pe care deja o

---

[11] *Etica Nicomahică* A 5, 1096 a 5-7. [trad. rom., p. 12]

[12] *Etica Nicomahică* A 6, 1096 b 32-35. [trad. rom., p. 15]

cunoaştem bine, şi fără de care degeaba am spera să înţelegem întreaga construcţie etică a filosofului nostru.

Binele pentru om nu poate decât să consiste în lucrarea ce îi este specifică, adică acea lucrare pe care numai el o poate face, aşa cum, în general, binele oricărui lucru constă în lucrarea ce este specifică lucrului respectiv. *Lucrarea* ochiului este vederea, a urechii auzul şi aşa mai departe. Iar *lucrarea* omului? a) Nu poate fi vieţuirea, pentru că aşa ceva e specific fiinţelor vegetative. b) Nu poate fi nici simţirea, având în vedere că simţirea este comună şi animalelor. c) Nu rămâne decât ca lucrarea specifică omului să fie *raţiunea şi activitatea sufletului potrivit raţiunii*. Adevăratul bine al omului, deci, constă în această lucrare, sau activitate a raţiunii şi, mai precis, în perfecta desfăşurare şi actualizare a acestei activităţi. Aceasta, deci, este „virtutea" omului, aici trebuie căutată fericirea. Dar să citim întreaga pagină din *Etica Nicomahică* ce dezvoltă aceste concepte, pentru că ea este una din cele mai iluminante, nu numai în privinţa mentalităţii aristotelice, ci şi în ce privinţa întregii gândiri morale greceşti:

> Dar, căzând de acord asupra faptului că fericirea este binele suprem, ar trebui poate să lămurim şi mai bine ce anume este ea. Acest lucru va fi uşor de realizat, dacă vom stabili care este *actul* (ἔργον) specific omului. Căci, aşa cum pentru un flautist, pentru un sculptor, ca şi pentru orice artizan şi în general pentru oricine are o activitate sau o îndeletnicire anume, se pare că binele şi perfecţiunea rezidă în lucrările lor, tot astfel trebuie să fie şi pentru om, dacă există un act anume care-i este specific. Într-adevăr, dacă tâmplarul sau cizmarul au o activitate proprie, ar putea oare omul ‹ca om› să nu aibă niciuna, ci să se fi născut inactiv? Sau, dimpotrivă, aşa cum ochiul, mâna, piciorul şi

orice parte a corpului manifestă o activitate a ei, trebuie să admitem una şi pentru om, în afara celor men-ţionate? Şi care ar putea fi aceasta? A trăi este, evident, ceva comun chiar şi plantelor; dar noi suntem în căutarea specificului uman. Trebuie deci să lăsăm la o parte latura existenţei bazată pe hrană şi creştere. Ar urma cea bazată pe senzaţii, dar e clar că aceasta este comună şi calului, şi boului, şi oricărui animal. Rămâne deci o existenţă activă, proprie părţii înzestrate cu raţiune. Dar aceasta, la rândul ei, comportă o parte care posedă raţiunea şi gândeşte, alta care doar se supune raţiunii. Dată fiind această dublă structură, trebuie luată în consideraţie partea activă, ea fiind socotită pe drept cuvânt superioară.

Dacă actul specific omului este activitatea sufletului conformă cu raţiunea, sau cel puţin nu lipsită de raţiune, şi dacă, generic vorbind, actul propriu unui individ oarecare este identic cu cel al unui om desăvârşit, aşa cum vorbim despre cithared şi despre citharedul desăvârşit, şi la fel în legătură cu orice, dat fiind că actului în sine i se adaugă superioritatea conferită de măiestria cu care este îndeplinit (căci numim interpretare la cithară actul citharedului în general, dar interpretare desăvârşită actul citharedului desăvârşit), dacă deci aşa stau lucrurile, vom spune că actul specific omului este un anumit mod de viaţă, constând în activitatea sufletului şi în actele ce se conformează raţiunii, şi ca propriu omului desăvârşit este să facă toate acestea bine şi frumos, executând în mod perfect fiecare act, după virtutea care-i este proprie. Astfel fiind, şi *binele specific uman va fi activitatea sufletului în acord cu virtutea*, iar dacă virtuţile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună şi mai desăvârşită. Şi aceasta de-a lungul unei întregi vieţi desăvârşite; pentru că, aşa cum cu o rândunică nu se face primăvară,

la fel o singură zi sau un scurt răstimp nu fac pe nimeni absolut fericit.[13]

Frumoasa pagină pe care am citit-o arată în mod exemplar nu numai ceea ce am spus mai sus, ci şi *adeziunea totală a lui Aristotel la doctrina socratic-platoniciană ce indica esenţa omului în suflet, respectiv în partea raţională a sufletului, în spirit*. Noi suntem raţiunea noastră şi spiritul nostru. Omul bun, spune explicit Aristotel, este

> [...] partea intelectivă a sufletului său, parte în care trebuie să *recunoaştem fiinţa însăşi a fiecăruia dintre noi*.[14]

De asemenea:

> Este deci evident că fiinţa însăşi a fiecărui om o reprezintă *această parte suverană* din el sau, în orice caz, mai presus de orice această parte; şi tot atât de evident este că omul de bine pe ea o iubeşte mai presus de orice.[15]

În fine:

> S-ar putea spune chiar că acest ceva divin este fiinţa însăşi a fiecăruia dintre noi, din moment ce el *reprezintă ceea ce natura umană are mai nobil şi mai elevat*.[16]

Şi, fiindcă acesta este temeiul însuşi, precum am văzut, al eticii socratico-platoniciene, nu trebuie să ne mire dacă

---

[13] *Etica Nicomahică* A 7, 1097 b 22 - 1098 a 20. [trad. rom., pp. 17-18]
[14] *Etica Nicomahică* I 4, 1166 a 16-17. [trad. rom., p. 219]
[15] *Etica Nicomahică* I 8, 1169 a 2-3. [trad. rom., p. 227]
[16] *Etica Nicomahică* K 7, 1178 a 2-3. [trad. rom., p. 256]

Aristotel, acceptând temeiul, va ajunge să fie de acord cu Socrate şi Platon mult mai mult decât se crede în general. Valorile autentice şi pentru Stagirit (cum am menţionat deja implicit) nu vor putea fi nici cele exteriore (precum averile), care ating numai tangenţial omul, nici cele trupeşti (precum plăcerile) care nu privesc sinele adevărat al omului, *ci numai cele ale sufletului*, pentru că omul adevărat constă în sufletul său. Stagiritul spune explicit:

> Aşadar, împărţind bunurile în trei categorii, şi anume cele *exterioare*, cele *ale sufletului* şi cele *ale corpului*, *pe cele ale sufletului le considerăm bunurile cele mai importante*, şi asta în sensul cel mai înalt, iar printre bunurile sufletului situăm actele şi activităţile spirituale.[17]

În concluzie se poate spune că adevăratele bunuri ale omului sunt bunurile de ordin spiritual, care constau în virtutea sufletului, iar fericirea constă în asta şi nu altceva. Când vorbim de virtute umană nu ne referim deloc la virtutea trupului – precizează în mod Aristotel într-un fel lipsit de orice echivoc –, ci la *cea a sufletului*; *şi spunem că fericirea constă într-o activitate care este proprie sufletului.*

Socratica „îngrijire a sufletului" rămâne, prin urmare, şi pentru Aristotel calea unică ce conduce la fericire. Spre deosebire de Socrate, şi mai ales de Platon, Aristotel consideră, totuşi, că este indispensabilă dispunerea de suficiente bunuri exterioare şi mijloace materiale. Acestea, de fapt, prin simpla lor prezenţă nu pot aduce fericirea, dar o pot strica sau compromite (cel puţin în parte) cu absenţa lor. iar acestei reevaluări a bunurilor exterioare se alătură şi o

[17] *Etica Nicomahică*, A 8, 1098 b 12-15. [trad. rom., p. 19]

reevaluare a plăcerii, care pentru Aristotel, încoronează viața virtuoasă, şi este precum o consecință necesară față de care virtutea este antecedentă, cum am văzut.

Dar aceste afirmații sunt mai degrabă dictate de bunul simț (respectiv de bunul simț în accepțiune greacă) decât de realismul aristotelic, a cărui natură o cunoaştem. De fapt, el nu ezită să afirme următoarele:

> Fericirea are totuşi nevoie şi de bunuri exterioare, după cum am mai spus; căci este imposibil sau, în orice caz, nu uşor să înfăptuieşti lucruri de seamă fiind lipsit de resurse. Multe se înfăptuiesc, ca prin intermediul unor instrumente, cu ajutorul prietenilor, bogăției sau puterii politice. Pe de altă parte, absența unor lucruri umbreşte fericirea, cum ar fi lipsa unei origini nobile, a unor copii reuşiți, a frumuseții. Căci nu poate fi pe deplin fericit cel ce are un aspect diform, sau e de origine umilă, sau trăieşte singur şi lipsit de copii; şi poate încă şi mai puțin fericit este cel ce are copii sau prieteni foarte răi sau, având-i buni, i-au murit. Se pare, deci, după cum spuneam, că fericirea are nevoie şi de o prosperitate de acest fel.[18]

Mai mult, Aristotel este convins că şi nenorocirile compromit fericirea, nu cele comune, ci cele mari, adică acelea din care nu se poate reveni în timp scurt. De aceea, spune el, nimeni nu va putea fi cu adevărat fericit „dacă ar trebui să îndure nenorocirile lui Priamos".[19] Dar dacă aşa stau lucrurile nici Socrate nu poate fi considerat fericit, nici măcar acel Socrate care întreaga sa viață a căutat şi a împlinit virtutea. Evident, Aristotel nu ține cont de experiența vieții şi mai

[18] *Etica Nicomahică*, A 8, 1099 a 31 - b 7. [trad. rom., p. 21]

[19] *Etica Nicomahică*, A 10, 1101 a 7-8. [trad. rom., p. 25]

ales a morții *fericite* a lui Socrate, care a băut cucuta cu spirit întru totul senin, conştient că a împlinit pe deplin soarta sa. Aceasta se află, de fapt, în contrast cu ceea ce tocmai am citit. De altfel, ceea ce Aristotel ne va spune despre viața contemplativă redimensionează radical aceste concesii făcute simțului comun.[20]

3. Deducerea „virtuților" din „părțile sufletului"

Fericirea constă, deci, într-o activitate a sufletului, potrivit virtuții. Este clar, deci, că orice aprofundare ulterioară a conceptului de „virtute" *depinde de o aprofundare a conceptului de suflet*. Or, noi am văzut că sufletul se distinge, potrivit lui Aristotel, în trei părți, două iraționale, adică sufletul vegetativ şi sufletul senzitiv, şi una rațională, sufletul intelectiv. Şi, fiindcă fiecare din aceste părți are o activitate specifică, astfel are şi o virtute anume, ceva specific. Cu toate acestea, *virtutea umană este numai aceea în care intră activitatea rațiunii*. De fapt, sufletul vegetativ este comun tuturor viețuitoarelor:

> Virtutea acestei facultăți se arată deci a fi comună tuturor ființelor şi nu specific umană.[21]

Alta este, însă, situația în ce priveşte sufletul senzitiv şi apetitiv, care, chiar dacă este în sine irațional, participă într-un fel, totuşi, la rațiune:

---

[20] Vezi mai departe, p. 362 sqq.

[21] *Etica Nicomahică* A 13, 1102 b 2-3. [trad. rom., p. 29]

> [...] asta nu înseamnă însă că nu trebuie să presupunem şi în suflet existenţa a ceva în afara raţiunii, care îi este contrariu şi îi opune rezistenţă. În ce fel această parte diferă de raţiune, nu ne interesează aici. Dar şi ea pare, aşa cum spuneam, să participe la raţiune. Cel puţin la omul stăpânit, ea se supune raţiunii; şi se pare că este încă şi mai supusă raţiunii la cel cumpătat şi la cel curajos, căci la ei totul este în armonie cu raţiunea.
>
> Aşadar, se pare că partea iraţională a sufletului este, la rândul ei, dublă: căci facultatea vegetativă nu are nimic comun cu raţiunea, pe când facultatea apetitivă şi dorinţa în general participă într-un fel la raţiune, în măsura în care ea este docilă şi i se supune acesteia.[22]

Este clar, atunci, că există o virtute a acestei părţi a sufletului ce este *specific umană* şi care constă în stăpânirea, ca să zicem aşa, acestor tendinţe şi impulsuri care sunt, în sine, exagerate, iar asta Stagiritul o numeşte „virtute etică".

În fine, pentru că în noi se află şi un suflet pur raţional, rezultă că trebuie să existe, de asemenea, o virtute specifică pentru această parte a sufletului, iar aceasta va fi „virtutea dianoetică", adică virtutea raţională.

4. Virtuţile etice

Să începem examinarea virtuţii etice, de fapt, a virtuţilor etice, având în vedere că sunt mai numeroase, aşa cum numeroase sunt impulsurile şi sentimentele pe care raţiunea trebuie să le modereze. Virtuţile etice se hrănesc *din obişnuinţă*: noi prin natură suntem capabili potenţial să le

[22] *Etica Nicomahică* A 13, 1102 b 23-31. [trad. rom., p. 30]

formăm, şi prin exerciţiu aducem această potenţialitate la actualitate. Înfăptuind acte juste noi devenim drepţi, adică ajungem în posesia virtuţii dreptăţii, care rămâne în noi în mod stabil ca *habitus*, care ulterior va înlesni înfăptuirea de acte drepte. Înfăptuind acte curajoase noi devenim curajoşi, adică intrăm în posesia *habitus*-ului curajului, care ulterior va înlesni înfăptuirea actelor curajoase. Şi aşa mai departe. Deci pentru Aristotel virtuţile etice se învaţă aşa cum se învaţă orice artă, care sunt tot *habitus*-uri:

> construind case devii arhitect şi cântând la cithară devii cithared. La fel, practicând dreptatea devii drept; practicând cumpătarea, cumpătat; practicând curajul, curajos.[23]

Această prezentare, pe cât este de clarificatoare, nu ne duce, încă, la miezul problemei: ne spune, adică, în ce fel se însuşesc aceste virtuţi, dar nu ne spune în ce constau respectivele virtuţi. Care este natura comună a tuturor virtuţilor etice? Stagiritul răspunde punctual: nu există virtute acolo unde este *exces* sau *defect*, adică atunci când avem de-a face cu prea mult sau prea puţin; virtutea implică, în schimb, *măsura justă*, care este *calea de mijloc* între două excese. Iată cuvintele precise ale filosofului nostru:

> În tot ce este continuu şi divizibil, pot fi sesizate plusul, minusul şi egalul, fie în raport cu lucrul în sine fie în raport cu noi. Egalul reprezintă un fel de „mijloc" între exces şi insuficienţă. Numesc mijloc al unui lucru ceea ce se află la o distanţă egală faţă de fiecare dintre cele două extreme, fiind unul şi acelaşi pentru oricine;

[23] *Etica Nicomahică* B 1, 1103 a 33 - b 2. [trad. rom., p. 32]

iar mijloc în raport cu noi numesc ceea ce nu comportă nici exces, nici insuficiență și acesta nu este nici unic, nici același pentru toți. De exemplu, dacă zece înseamnă mult, iar doi puțin, în raport cu lucrul respectiv se ia ca medie șase, căci șase depășește și este depășit în egală măsură; acesta este însă mijlocul după proporția aritmetică. Dar media pentru noi nu trebuie determinată astfel; căci, dacă pentru cineva a consuma zece mine de hrană înseamnă mult, iar două puțin, profesorul de gimnastică nu va prescrie șase mine, pentru că și această cantitate poate însemna prea mult sau prea puțin pentru cel ce o va consuma: pentru un Milon puțin, pentru un începător în gimnastică mult. La fel și în ce privește exercițiile de alergare sau în cele de luptă. Astfel, orice cunoscător evită atât excesul cât și insuficiența, căutând și alegând măsura justă, dar *măsura justă nu în raport cu lucrul în sine, ci în raport cu noi*.[24]

Dar – ne vom întreba – la ce se referă „exces", „defect" și „măsură justă" de care se vorbește relativ la virtuțile etice? Privesc – precizează Aristotel – *sentimente, pasiuni* și *acțiuni*:

De exemplu, și în teamă, și în îndrăzneală, și în dorință, și în mânie, și în milă, și în general în plăcere și durere, există un „prea mult" și un „prea puțin" și ambele sunt departe de a fi bune. Dar a încerca asemenea sentimente atunci când trebuie, față de cine trebuie, pentru ce trebuie și cum trebuie, înseamnă măsura justă și în același timp lucrul cel mai bun, care sunt proprii virtuții, în același fel există, și în ce privește actele, exces, carență sau măsură justă.

Virtutea se află, deci, în relație cu afectele și acțiunile, în care excesul este greșit și insuficiența [blamată], pe

[24] *Etica Nicomahică* B 6, 1106 a 26 - b 7. [trad. rom., p. 40]

> când măsura justă este lăudată şi înseamnă rectitudine, amândouă aceste trăsături fiind proprii virtuţii. Aşadar, virtutea este un fel de medietate, ţinta ei fiind măsura justă dintre două extreme.[25]

În concluzie: virtutea etică este, în mod precis, calea de mijloc între două vicii, dintre care unul este prin exces iar celălalt prin defect. Este evident, pentru cine a înţeles cum trebuie această doctrină al lui Aristotel, că acea *cale de mijloc* nu numai că nu este *mediocritate*, ci este antiteza ei: „măsura justă", de fapt, este mult deasupra extremelor, reprezentând, pentru a spune aşa, depăşirea lor şi, deci, cum bine spune Aristotel, o „împlinire", adică un nivel înalt din punct de vedere valoric, pentru că reprezintă impunerea raţiunii în faţa iraţionalului:

> De aceea, prin esenţa ei şi prin conceptul care o defineşte, virtutea este o medietate; *în raport însă cu binele suprem şi cu perfecţiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt.*[26]

Se află aici o sinteză, aproape, a acelei înţelepciuni elene care a găsit expresia sa tipică în poeţi şi cei şapte înţelepţi, şi care a indicat de mai multe ori în *calea de mijloc*, în *nimic prea mult* şi *măsura justă* regula supremă a înfăptuirii morale: regula ce este precum un simbol pentru felul de a simţi grec. Şi avem, de asemenea, şi asimilarea lecţiei pitagoreice care indica în limită (*péras*) perfecţiunea, şi mai ales avem o folosire precisă a „măsurii juste" care a avut atâta importanţă atât în scrierile cât şi în doctrinele nescrise ale lui Platon.

---

[25] *Etica Nicomahică* B 6, 1106 b 18-28. [trad. rom., p. 41]

[26] *Etica Nicomahică* B 6, 1107 a 6-8. [trad. rom., p. 42]

Această doctrină a virtuții etice ca „măsură justă" între extreme este ilustrată de o amplă analiză a principalelor virtuți etice (sau, mai bine-zis a acelora pe care grecul de atunci le considera a fi ca atare), evident nu deduse potrivit unui precis fir conducător, ci înşirate empiric şi aproape rapsodic. Virtutea *curajului* este „măsura justă" între excesele temerității şi fricii; curajul este, deci, justa măsură impusă de sentimentului de teamă care, fără control rațional, poate degenera fie prin defect în frică, fie prin exces în temeritate necontrolată. *Cumpătarea* este „măsura justă" între excesele lipsei de stăpânire şi ale insensibilității; deci cumpătarea este atitudinea justă pe care rațiunea ne-o indică în fața unor plăceri anume. *Generozitatea* reprezintă „măsura justă" între a fi avar şi a fi risipitor; de aceea ea reprezintă atitudinea corectă pe care rațiunea ne-o indică față de cheltuirea banilor. Şi aşa mai departe.

În *Etica Eudemică*, Aristotel oferă următoarea listă a virtuților şi viciilor:

[1] *blândețea* reprezintă calea de mijloc între irascibilitate şi apatie;

[2] *curajul* reprezintă calea de mijloc între temeritate şi frică;

[3] *pudoarea* reprezintă calea de mijloc între indecență şi timiditate;

[4] *cumpătarea* reprezintă calea de mijloc între lipsa stăpânirii de sine şi insensibilitate;

[5] *indignarea* reprezintă calea de mijloc între invidie şi opusul ei ce nu are nume;

[6] *dreptatea* reprezintă calea de mijloc între câştig şi pierdere;

[7] *generozitatea* reprezintă calea de mijloc între risipă şi avariție;

[8] *sinceritatea* reprezintă calea de mijloc între lăudăroşenie şi disimulare;

[9] *amabilitatea* reprezintă calea de mijloc între ursuzenie şi linguşeală;

[10] *seriozitatea* reprezintă calea de mijloc între veselie şi bufonerie;

[11] *grandoarea sufletească* reprezintă calea de mijloc între vanitate şi micime sufletească;

[12] *mărinimia* reprezintă calea de mijloc între vulgaritate şi meschinărie.[27]

În toate aceste manifestări virtutea etică este *măsura justă pe care raţiunea o impune sentimentelor sau acţiunilor sau atitudini care, fără controlul raţiunii, ar tinde spre un exces sau altul.*

Între toate virtuţile etice, Stagiritul nu ezită să indice dreptatea drept cea mai importantă (şi dedică o întreagă carte analizei acesteia).[28] Într-un prim sens, dreptatea este respectul faţă de legea statului, şi fiindcă legea statului (grec) acoperă întreaga arie a vieţii morale, dreptatea cuprinde, în acest sens, oarecum toate virtuţile. Scrie Aristotel:

> Astfel înţeleasă, dreptatea este o virtute perfectă, nu în sens absolut, ci în raport cu altceva. Şi de aceea ea este privită în general ca o suverană a virtuţilor, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici şi proverbul: „*Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute*".[29]

---

[27] Cf. *Etica Eudemică*, B 3.

[28] Cf. *Etica Nicomahică*, cartea E, *passim*.

[29] *Etica Nicomahică* E 1, 1129 b 27-30. [trad. rom., p. 106]

Dar sensul cel mai propriu al dreptății (care este cel analizat atent de Aristotel) constă în *justa măsură potrivit căreia se împart bunurile, avantajele şi câştigurile* (sau contrariile lor). În acest sens dreptatea este o cale mediană, nu cum sunt celelalte virtuți

> [...] ci în sensul că ea deține poziția intermediară, pe când nedreptatea ocupă extremele.[30]

În general, multele şi finele analize ale lui Aristotel asupra diferitelor aspecte ale virtuților individuale rămân, în bună parte, pe un plan pur fenomenologic. Mai mult, se poate spune că, deseori, convingerile morale ale societății de care aparținea Aristotel dirijează mâna filosofului, precum în cazul mărinimiei, care ar trebui să fie un fel de ornament al virtuților, dar care, în schimb, ajunge să fie un fel de tribut pe care sensibilitatea vremii îl cere de la doctrina aristotelică.[31]

5. Virtuțile „dianoetice"

Deasupra virtuților etice, potrivit lui Aristotel, se află alte virtuți care, cum am mai pomenit, sunt *virtuți ale părții celei mai elevate a sufletului*, adică a sufletului rațional, şi sunt numite, deci, virtuți dianoetice, adică virtuți ale rațiunii. Şi, fiindcă două sunt părțile sau funcțiile sufletului rațional, una care cunoaşte lucrurile contingente şi variabile şi una care cunoaşte cele necesare şi imuabile, vor exista, prin urmare, în mod logic, atât o perfecțiune sau virtute a primei

[30] *Etica Nicomahică* E 1, 1133 b 32 - 1134 a 1. [trad. rom., p. 118]
[31] Cf. *Etica Nicomahică*, Δ 3 sqq.

funcții cât și o perfecțiune sau virtute a celei de-a doua funcții a sufletului rațional.[32] Aceste două părți ale sufletului rațional sunt, în esență, rațiunea practică și rațiunea teoretică, iar respectivele virtuți vor fi formele perfecte cu care se ajunge la adevărul practic și cel teoretic. Virtutea tipică pentru rațiunea practică va fi „prudența" (*phrónesis*), în timp ce virtutea tipică a rațiunii teoretice este „înțelepciunea" (*sophia*).

Prudența constă în a putea conduce corect viața omului, adică a putea face alegeri în privința a ceea ce este bine sau rău pentru om. (Acesta, spune Aristotel, este „un habitus al acțiunii însoțit de rațiune adevărată având ca obiect ceea ce este bine și ceea ce este rău pentru om"[33]). Trebuie menționat, pentru a înțelege bine doctrina Stagiritului, că *phrónesis*, sau prudența, ajută în a lua decizii corecte privind adevăratele scopuri umane, *în sensul că indică mijloacele potrivite pentru a ajunge la adevăratele scopuri*, ne ajută, adică, să găsim și să urmărim lucrurile potrivite care conduc la acele scopuri potrivite; dar nu indică și nu determină scopurile însele. Adevăratele scopuri sunt identificate de virtutea etică ce ghidează voința în mod adecvat. Aristotel spune explicit:

> În sfârșit, opera morală nu poate fi dusă la desăvârșire decât prin intervenția *înțelepciunii practice și a virtuții etice, virtutea etică asigurând rectitudinea scopului urmărit, în timp ce înțelepciunea practică asigură rectitudinea mijloacelor de a atinge acest scop*.[34]

Este clar, deci, că *virtuțile etice* și *virtutea dianoetică a prudenței* sunt legate între ele reciproc. De fapt, Aristotel spune:

---

[32] Cf. *Etica Nicomahică*, Z 1.

[33] *Etica Nicomahică*, Z 5, 1140 b 4-6. [trad. rom., p. 138]

[34] *Etica Nicomahică*, Z 12, 1144 a 6-9. [trad. rom., p. 149]

> Reiese clar, din cele de mai sus, a) că nu este posibil să fii virtuos în adevăratul sens al cuvântului fără înțelepciune practică, b) nici să posezi înțelepciunea practică fără virtutea morală.[35]

a) Într-adevăr, dacă virtutea etică este, după cum am văzut „o dispoziție habituală dobândită în mod voluntar, constând în măsura justă în raport cu noi, determinată de *rațiune*, și anume în felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice"[36], este clar că aceasta nu poate exista fără această rațiune, sau, mai bine zis, fără această *dreaptă rațiune*, iar această rațiune dreaptă este cea a posesorului înțelepciunii practice, adică a celui *ce se conformează prudenței*. În rest este evident, în baza a ceea ce s-a spus, că dacă numai prudența ne indică mijloacele pentru a ajunge la bine, și uneori ajungem la bine fără prudență, noi îl atingem numai printr-un fel de înclinare naturală, adică prin reflex; dar asta nu poate fi virtute autentică. Prudența rămâne, astfel, condiția necesară (chiar dacă nu suficientă) a fiecărei virtuți etice, și constituie elementul care, într-un fel, le unifică.[37]

b) Pe de altă parte, este adevărat și opusul, respectiv că nu poate exista prudență fără virtute etică; de fapt, a fi prudent nu înseamnă pur și simplu a fi socotit, a avea în general capacitatea de a găsi mijloacele pentru a atinge un scop, ci numai *acea capacitate care se referă la găsirea mijloacelor corecte care duc la scopul cel mai elevat al omului, la binele moral*. A fi prudent se referă numai la a fi chibzuit în chestiuni morale.[38]

---

[35] *Etica Nicomahică*, Z 13, 1144 b 31-33. [trad. rom., p. 152]

[36] *Etica Nicomahică*, B 6, 1106 b 36 - 1107 a 2. [trad. rom., p. 41]

[37] Cf. *Etica Nicomahică*, Z 13.

[38] Cf. *Etica Nicomahică*, Z 12.

Această dublă legătură, cum au arătat de ceva vreme cercetătorii, duce la căderea într-o circularitate. Zeller scrie că „virtutea, în fond, constă în a ține calea de mijloc dreaptă, iar astă se poate numai cu ajutorul prudenței; dacă lucrurile stau astfel, rolul prudenței nu constă numai în căutarea mijloacelor pentru a ajunge la scopurile etice: fără ea nu este posibil nici măcar să se determine corect acele scopuri şi pe de altă parte a fi chibzuit înseamnă a fi prudent numai când vine vorba de realizarea scopurilor etice."[39] Este o aporie ce derivă din alte aporii care o precedă şi despre care vom mai discuta.

O altă virtute dianoetică este, cum s-a spus, *înțelepciunea* (*sophia*). Aceasta este constituită atât din indicarea intuitivă a principiilor prin intelect, cât şi din cunoaşterea discursivă a consecințelor ce decurg din respectivele principii. Înțelepciunea este o virtute mai înaltă decât prudența, pentru că, în timp ce *prudența priveşte omul*, adică ceea ce este schimbător în om, înțelepciunea priveşte ceea ce este dincolo de om: omul este cel mai bun dintre ființele vii, dar Aristotel spune:

> [...] există forme de existență de o natură mult mai divină decât cea a omului, cum sunt de pildă cele mai luminoase dintre corpurile ce compun universul.
>
> Din cele spuse mai sus, reiese clar că filosofia este ştiință şi totodată cunoaştere intuitivă a lucrurilor care prin natura lor sunt cele mai elevate.[40]

Cu alte cuvinte, înțelepciunea coincide cu ştiințele teoretice, ba chiar mai mult, coincide cu cea mai înaltă dintre ele, cu metafizica.

---

[39] Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, partea a II-a, vol 6.

[40] *Etica Nicomahică*, Z 7, 1141 a 34 - b 2. [trad. rom., p. 141]

6. Fericirea perfectă

Având în vedere că, aşa cum s-a văzut la început, fericirea este o activitate conformă virtuţii, este clar în ce anume constă. În primul rând, ea constă în activitatea intelectului ce conformează virtuţii sale: intelectul, de fapt, este ceea ce avem mai elevat în noi, iar activitatea intelectului este activitatea perfectă, este autosuficientă, este activitatea ce are în sine propriul scop, în condiţiile în care tinde să se cunoască pe sine însăşi. În activitatea de contemplaţie intelectivă omul ajunge pe culmea posibilităţilor sale şi actualizează ceea ce este mai înalt în el. Aristotel scrie:

> Dacă [...] activitatea intelectului, care este o activitate contemplativă, se distinge prin seriozitate, nu vizează niciun alt scop în afară de ea însăşi, implicând o plăcere desăvârşită care-i este proprie (şi o astfel de plăcere sporeşte activitatea); dacă independenţa, răgazul, continuitatea (atât cât permite natura umană) şi toate celelalte trăsături ce i se atribuie omului cu desăvârşire fericit caracterizează această activitate, rezultă că ea constituie fericirea perfectă a omului, cu condiţia să dureze atât încât viaţa întreagă să poată fi considerată desăvârşită (pentru că nimic din ceea ce aparţine fericirii nu poate fi imperfect).
>
> Dar poate că o astfel de viaţă ar depăşi condiţia umană; căci nu ca om va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin. Şi cu cât acest element divin este superior compusului uman, cu atât activitatea sa va fi superioară celei conforme cu alte virtuţi. Dacă deci, în comparaţie cu omul, intelectul este ceva divin, atunci şi viaţa dusă în conformitate cu

intelectul va fi, în comparație cu viața umană, divină.

Dar nu trebuie să-i urmăm pe cei ce îndeamnă omul, pentru că este om, să-şi mărginească gândirea la lucruri omeneşti şi, pentru că este muritor, la lucruri trecătoare. Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i este cu putință să se imortalizeze pe sine, făcând totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din el, căci dacă acest element ocupă un loc restrâns ca volum, prin forța şi valoarea sa reprezintă mult mai mult decât tot restul.[41]

Pe al doilea loc se va afla viața conformă cu virtuțile etice. De fapt, acestea privesc structura compozită a omului şi, ca atare, nu pot decât să aducă o fericire omenească.

Din contră, fericirea vieții contemplative poartă, într-un fel, dincolo de uman, realizând, ca să zicem aşa, o tangență cu divinitatea, a cărei viață poate să fie doar contemplativă. Aristotel scrie textual:

Rezultă deci că activitatea divinității, activitate prin excelență fericită, nu poate fi decât contemplativă. Prin urmare, şi dintre activitățile umane, cea care se înrudeşte cel mai mult cu activitatea divină este şi sursa celei mai mari fericiri.

Un alt indiciu este faptul că celelalte viețuitoare, în afară de om, nu cunosc fericirea, tocmai pentru că sunt total lipsite de o asemenea activitate. Căci, dacă pentru zei viața este în întregime fericită, iar pentru oameni în măsura în care există în ea o imagine a activității divine, la celelalte viețuitoare fericirea este absentă, dat fiind că nu participă în niciun fel la contemplare. Prin urmare, limitele contemplării sunt şi cele ale fericirii: cu cât contempli mai mult, cu atât eşti mai fericit; şi asta nu în

[41] *Etica Nicomahică*, K 7, 1177 b 19 - 1178 a 2. [trad. rom., pp. 255-256]

> mod accidental, ci în virtutea contemplării însăşi, a cărei valoare este intrinsecă. Fericirea trebuie să fie, deci, o formă de contemplare.[42]

Aceasta este cea mai bună formulare a acelui ideal pe care vechii filosofi ai naturii au încercat să-l realizeze în viaţa lor, pe care Socrate a început să-l explice din punct de vedere conceptual, şi pe care Platon l-a teoretizat. Dar la Aristotel avem în plus tangenţa vieţii contemplative cu viaţa Zeului, care lipsea la Platon, pentru că lipsea, cum am văzut, conceptul de Zeu ca *Minte absolută* şi *Gândire a gândirii*. Astfel, preceptul platonician că omul trebuie să se asemene cât mai mult Zeului primeşte acum o semnificaţie mai precisă: asemănarea cu Zeul *înseamnă a contempla adevărul aşa cum acesta îl contemplă*, sau, aşa cum *Etica Eudemică* explică, *a contempla Zeul, care este suprema raţionalitate*:

> Trebuie, deci, şi acum ca şi în celelalte lucruri, să se trăiască în conformitate cu principiul ordonator şi să se trăiască în conformitate cu dispoziţiile şi activităţile principiului ordonator, aşa cum sclavul trebuie să trăiască în conformitate principiului stăpânului, iar fiecare din noi principiului propriu. Dar, fiindcă omul este compus prin natură de o parte guvernată şi una guvernantă, fiecare din noi va trebui să trăiască potrivit părţii guvernante proprii (aceasta însă, e în două sensuri: de fapt, ştiinţa medicală şi sănătatea guvernează în mod diferit: prima există pentru a doua). Astfel este şi în privinţa facultăţii contemplative; Zeul nu este un stăpân care comandă, ci este scopul în virtutea căruia guvernează prudenţa [...], pentru că Zeul nu are nevoie de nimic. De aceea, alegerile şi deţinerea de bunuri naturale care vor ajuta mai

[42] *Etica Nicomahică*, K 8, 1178 b 21-32. [trad. rom., p. 258]

mult contemplarea Zeului (fie că este vorba de bunuri trupeşti, sau bogăţii, sau prieteni, sau altceva) va fi cea mai bună. Acesta este, deci, cel mai bun punct de referinţă. În schimb va fi rău orice lucru care prin defect sau exces va împiedica servirea şi contemplarea Zeului. Omul are această facultate în suflet, şi acesta este cel mai bun criteriu ordonator al sufletului, respectiv a marginaliza cât mai mult partea iraţională a sufletului.[43]

7. Prietenia şi fericirea

Aristotel a dedicat două cărţi întregi din *Etica Nicomahică* discutării prieteniei. Aceasta se explică prin diferite motive fundamentale. În primul rând, prietenia este pentru Aristotel structural legată de virtute şi fericire, deci de problemele centrale ale eticii.[44] În al doilea rând, problema prieteniei, începând cu Socrate, dar mai ales cu Platon, precum am văzut, a fost amplu dezbătută şi a primit o consistenţă filosofică importantă. În al treilea rând, structura societăţii greceşti dădea o importanţă prieteniei mult superioară celei din societăţile moderne, astfel încât şi din acest punct de vedere se explică atenţia specială acordată ei de către Stagirit.

Există trei motive pentru care omul iubeşte şi încheie prietenii: *utilul, plăcutul* şi *binele*. În funcţie de ceea ce caută omul, respectiv utilul, plăcutul sau binele, se naşte un fel sau altul de prietenie. Prin urmare, dacă trei sunt valorile ce se urmăresc, trei vor trebui să fie şi formele prieteniei:

Trei sunt deci speciile prieteniei, tot atâtea la număr câte sunt şi obiectele ei, căci fiecare dintre acestea din

[43] *Etica Eudemică*, Θ 3, 1249 b 6-23.

[44] Cf. *Etica Nicomahică*, cărţile Θ şi I.

urmă poate da naştere unui ataşament reciproc şi neignorat de cei în cauză.

Dar cei ce se bucură de un ataşament reciproc îşi doresc binele unul altuia din punctul de vedere ce le determină ataşamentul. Astfel, cei al căror ataşament reciproc îşi are sursa în utilitate nu se iubesc unul pe altul pentru ei înşişi, ci în virtutea avantajului ce-i poate reveni fiecăruia din partea celuilalt. La fel stau lucrurile şi în prieteniile bazate pe plăcere: nu pentru calităţile lor intrinsece sunt îndrăgiţi oamenii de spirit, ci pentru plăcerea pe care o procură celor ce-i îndrăgesc. Prin urmare, când prietenia se bazează pe interes, ne iubim prietenii pentru propriul nostru bine, iar când se bazează pe plăcere îi iubim pentru propria noastră plăcere. În ambele cazuri, prietenul nu este iubit pentru ceea ce reprezintă el în esenţa sa, ci în măsura în care ne este util sau plăcut. Asemenea prietenii au deci un caracter accidental, de vreme ce persoana iubită nu este iubită pentru ceea ce este ea însăşi, ci întrucât poate oferi fie un avantaj, fie o plăcere.

În consecinţă, prieteniile de acest fel se destramă uşor, cei în cauza neputând rămâne prea mult timp aceiaşi ca la început: în clipa în care încetează să fie plăcuţi sau utili, încetează şi să fie prieteni.[45]

Perfectă este însă prietenia dintre oamenii cu noblețe spirituală, adică cei ale căror afinităţi izvorăsc din virtute. În acelaşi fel îşi doresc ei binele unul altuia: ca oameni de virtute; şi oameni de virtute ei sunt în însăşi esenţa lor. Iar a dori binele prietenului pentru prietenul însuşi înseamnă a fi prieten în sensul cel mai înalt (pentru că o astfel de prietenie se datorează structurii interioare a celor ce o resimt şi nu unei stări accidentale). Prietenia lor durează atâta timp cât dau dovadă de virtute, iar virtutea este durabilă.[46]

---

[45] *Etica Nicomahică*, Θ 3, 1156 a 6-21. [trad. rom., pp. 187-188]

[46] *Etica Nicomahică*, Θ 3, 1156 b 7-12. [trad. rom., pp. 188-189]

Prin urmare, primele două forme de prietenie sunt cele mai puțin adevărate: mai mult, într-un anumit sens ele sunt forme extrinseci şi iluzorii de prietenie, pentru că, în termeni moderni, prin ele omul iubeşte celălalt om nu pentru *ce este* acesta, ci pentru *ceea ce are*. Prietenul, în bună măsură, este instrumentalizat în vederea avantajelor (bogăție, plăcere) pe care le oferă. Forma de prietenie autentică este numai a treia, pentru că numai cu ea omul iubeşte alt om pentru *ceea ce este acesta*, adică pentru bunătatea sa intrinsecă.

Astfel, este clar de ce Aristotel leagă prietenia de virtute: adevărata prietenie este legătura pe care omul virtuos o are cu un om virtuos pe baza virtuții înseşi. Iar virtutea este, cum am văzut, acel ceva prin care omul îşi actualizează deplin natura şi valoarea de om, astfel încât, adevărata prietenie este legătura dintre oameni pe baza valorii înseşi a omului. Astfel încât Aristotel poate să facă apel, pentru a rezolva chestiunea prieteniei, la acelaşi principiu la care apelează (cum vom vedea) pentru a rezolva chestiunea alegerilor morale de fond:

> [...] căci virtutea şi omul virtuos par să reprezinte, după cum am spus, măsura tuturor lucrurilor.[47]

Anumiți interpreți ai lui Aristotel au crezut că găsesc în doctrina prieteniei o corectare a acelui egoism, sau, dacă se doreşte, egocentrism, care, în ultimă analiză, este trăsătura de fond a sistemului etic al Stagiritului. De fapt lucrurile nu stau aşa. El afirmă clar că şi în prieteniile potrivit virtuții prietenul caută în prieten propriul bine. Prietenia ca *dăruire gratuită* de sine celuilalt este o concepție cu totul străină lui Aristotel. Chiar şi la cel mai înalt grad prietenia este

[47] *Etica Nicomahică*, I 4, 1166 a 12-13. [trad. rom., p. 219]

înțeleasă ca un raport de dat-primit care, chiar dacă la nivel spiritual, trebuie să menţină o paritate:

> Pe de altă parte, iubindu-şi prietenul, iubesc ceea ce este pentru ei înşişi un bine, căci omul virtuos devenit prieten, devine un bine pentru cel căruia este prieten. Şi astfel fiecare îşi iubeşte <în celălalt> propriul bine, oferindu-i acelaşi lucru în schimb, în dorința <de a-i face binele> şi în plăcerea <de a-l primi> se spune doar că „prietenia înseamnă egalitate". Şi aceste trăsături le întâlnim în gradul cel mai înalt în prieteniile dintre oamenii virtuoşi.[48]

Mai mult, Aristotel nu ezită să afirme explicit că prietenia față de alții se naşte „din prietenia față de noi înşine"[49] şi că „binele îl doreşte fiecare în primul rând pentru sine".[50] Având în vedere că în noi există o parte mai bună şi una mai rea, există, prin urmare, două feluri de iubire de sine: există iubirea rea a părții inferioare a sinelui şi aceea de a urmări, pe cât posibil, averile şi plăcerile şi există, din contră, iubirea superioară a părții elevate a sinelui şi bunurile relative la aceasta. În mod normal, este numit egoist acela care iubeşte partea inferioară a sinelui şi care doreşte pentru sine cât mai multe averi şi plăcere. Dar Aristotel notează că „egoist" este şi acela care iubeşte partea superioară a sinelui şi îşi doreşte bunurile de ordin spiritual cât mai mult posibil. Diferența stă în faptul că primul este egoist în sens inferior, deci negativ, iar al doilea, în schimb, este egoist în sens superior şi, deci, pozitiv. Iată un text fundamental în această privință:

---

[48] *Etica Nicomahică*, Θ 5, 1157 b 33 - 1158 a 1. [trad. rom., p. 193]

[49] *Etica Nicomahică*, I 4, 1166 a 2-11. [trad. rom., p. 218]

[50] *Etica Nicomahică*, Θ 7, 1159 a 12. [trad. rom., p. 197]

Faptul că oamenii ce caută să-şi procure pentru sine asemenea bunuri sunt cei pe care lumea îi numeşte egoişti este neîndoielnic; căci dacă cineva se străduie totdeauna, mai mult decât toţi, să îndeplinească acte de dreptate, de cumpătare sau orice alte acte de virtute, într-un cuvânt îşi rezervă totdeauna pentru sine frumuseţea morală, nimeni n-ar găsi de cuviinţă să-l califice drept egoist, nici să-l blameze. Şi totuşi, s-ar putea spune că tocmai *un astfel de om este mai „egoist"* ; el îşi rezervă pentru sine lucrurile cele mai frumoase, care sunt bunuri în sensul cel mai înalt, dând astfel satisfacţie părţii suverane din fiinţa sa, căreia i se supune întru totul. Dar, aşa cum o cetate (sau orice alt tip de organizare) înseamnă mai presus de orice partea sa ce deţine autoritatea supremă, la fel este şi în cazul omului; prin urmare, *egoist prin excelenţă este cel ce iubeşte această parte suverană din el şi încearcă să-i fie pe plac.*

De altfel, un om este considerat stăpân pe sine sau lipsit de stăpânire după cum în el domină sau nu intelectul, ceea ce presupune că fiecare dintre noi este propriul său intelect. De asemenea, acţiunile noastre cele mai personale, cele îndeplinite în mod voluntar, sunt cele însoţite de reflecţie. Este deci evident că fiinţa însăşi a fiecărui om o reprezintă această parte suverană din el sau, în orice caz, mai presus de orice această parte; şi tot atât de evident este că omul de bine pe ea o iubeşte mai presus de orice. Iată de ce *omul de bine poate fi considerat „egoistul" prin excelenţă, dar posedând un tip de egoism diferit de cel blamabil*, de care se deosebeşte tot atât de mult ca o viaţă raţională de una pasională şi tot atât de mult ca aspiraţia spre frumos de căutarea interesului personal.[51]

[51] *Etica Nicomahică*, I 8, 1168 b 23 - 1169 a 6. [trad. rom., p. 227]

Se înțelege destul de bine, în acest context, în ce sens Aristotel consideră prietenia ca fiind necesară fericirii: ea face parte din rândul acelor bunuri de ordin superior de a căror posedare depinde fericirea adevărată. În plus, dacă este adevărat că omul bun tinde mai degrabă să facă binele decât să-l primească, este la fel de adevărat că are nevoie de persoane cărora să le facă bine. În fine, omul, ca ființă *politică* prin structură, adică prin faptul că este făcut să trăiască alături de alții într-o societate (despre asta vom vorbi mai în detaliu când vom discuta concepția politică aristotelică), are nevoie prin natura sa de alții pentru a se putea bucura de bunuri: pentru un om complet izolat niciun bun nu ar fi plăcut.

Iată textul în care Aristotel exprimă aceste concepte în mod exemplar:

> O altă problemă disputată este aceea dacă omul fericit are sau nu nevoie de prieteni. Se pretinde că oamenii cu desăvârşire fericiți şi care-şi sunt suficienți lor înşişi nu au deloc nevoie de prieteni, pentru că posedă deja toate bunurile. Fiindu-şi deci suficienți lor înşişi, ei nu mai au nevoie de nimic altceva; or, prietenul, care este un al doilea eu, ne oferă ceea ce nu ne putem oferi noi înşine. De aici şi adagiul:
>
> „Când soarta ți-e favorabilă, ce-ți mai trebuie prieteni?"
>
> Pare totuşi straniu ca, atribuindu-i omului fericit toate bunurile, să nu-i atribui şi prieteni, adică ceea ce, după opinia tuturor, reprezintă bunul exterior cel mai mare. Iar dacă prietenului îi este propriu mai mult să facă binele decât să-l primească, şi dacă omului virtuos şi virtuții le este propriu să aducă binefaceri, dacă, în sfârşit, e mai nobil să faci binele prietenilor decât străinilor, înseamnă că omul virtuos va avea nevoie de prieteni cărora să le facă binele. De aceea se şi pune întrebarea dacă de prieteni ai nevoie mai mult în prosperitate sau în nenorocire; căci,

dacă cel aflat într-o situație nefericită are nevoie de prieteni care să-i facă binele cel fericit are nevoie de prieteni cărora să le facă binele.

Şi, nu mai puțin straniu este, desigur, să faci dintr-un om perfect fericit un solitar; căci nimeni nu ar dori să posede toate bunurile pentru a se bucura singur de ele: omul este o ființă socială, destinată prin natură vieții în comun. Prin urmare, şi omului fericit îi este imanentă această trăsătură, căci el posedă toate bunurile naturale. Dar, evident, este preferabil să-ți petreci viața împreună cu prieteni şi cu oameni de bine decât cu străini sau cunoştințe întâmplătoare. În concluzie, *omul fericit are nevoie de prieteni.*[52]

8. Plăcerea este fericire

Deja în mediul şcolilor socratice şi în cadrul Academiei înseşi, cum am mai spus, s-au aprins discuții vii în privința plăcerii şi a raporturilor sale cu fericirea, iar din aceste discuții au răsărit soluții opuse. Aristotel discută în profunzime aceste concluzii şi asumă o poziție destul de originală în fața lor şi, într-un fel, mijloceşte între ele.

Pentru Aristotel, plăcerea nu este o schimbare (o reumplere, o completare, o integrație sau reintegrație), nici o mişcare, în general, ci o *activitate* perfectă în orice moment:

Se admite în general că actul vederii este complet în orice moment al duratei sale (căci nu-i lipseşte nimic care, adăugat ulterior, să-i desăvârşească forma specifică). Or, acelaşi lucru pare să fie valabil şi în cazul plăcerii. Ea

[52] *Etica Nicomahică*, I 9, 1169 b 3-22. [trad. rom., pp. 229-230]

> este un tot indivizibil şi, în orice moment al duratei sale am lua-o, nu există plăcere a cărei formă specifică să devină mai desăvârşită decât este, prin prelungirea duratei.[53]

Mai mult, pentru Aristotel plăcerea acompaniază orice activitate (fie o activitate sensibilă, fie pragmatică, fie teoretică) şi *o perfecţionează*:

> Plăcerea perfecţionează deci activitatea nu în felul în care o face o dispoziţie habituală imanentă subiectului, ci ca un fel de scop adăugat pe deasupra, la fel cum celor aflaţi în floarea vârstei li se adaugă frumuseţea.
>
> Atâta timp deci cât obiectul inteligibil sau sensibil este aşa cum trebuie să fie, şi la fel şi subiectul care percepe sau contemplă, va exista plăcere în activitate [...].[54]

Este clar, deci, în ce constă noutatea gândirii aristotelice în această privinţă. Când noi acţionăm sau cunoaştem, fie în mod sensibil, fie intelectiv, noi traducem în act, adică realizăm, anumite potenţialităţi ale noastre, iar aceste *activităţi* ale noastre ating (actualizând) scopul relativ la obiectul ce le este propriu. Tocmai pentru că activităţile noastre constau în această obiectivă realizare a unor potenţialităţi, constituie ceva pozitiv în mod obiectiv, iar plăcerea le acompaniază ca o *reflectare subiectivă a pozitivului obiectiv*. Chiar şi viaţa în general, care este tocmai o activitate şi o realizare a ceva pozitiv, este însoţită, ca atare, de plăcere.

Aspiraţia spre plăcere, prin urmare, este întru totul naturală pentru Aristotel, pentru că însoţeşte viaţa în mod

---

[53] *Etica Nicomahică*, K 4, 1174 a 14-19. [trad. rom., p. 244]

[54] *Etica Nicomahică*, K 4, 1174 b 31 - 1175 a 1. [trad. rom., p. 246]

natural şi orice activitate care este proprie vieţii, *ca „perfecţie" a acelei activităţi*, în sensul precizat.

Orice activitate, deci, are o plăcere proprie; aşadar, orice plăcere, în felul ei, este tocmai o adevărată plăcere. Cu toate acestea, aşa cum există *activităţi potrivite* şi bune şi *activităţi nepotrivite* şi rele, aşa există şi plăceri *potrivite* şi bune şi plăceri *nepotrivite* şi rele. Pentru a califica plăcerea, adică pentru a stabili un criteriu de discriminare şi o ierarhie a lor, Aristotel apelează, încă o dată, la virtutea omului virtuos:

> În toate aceste cazuri, este recunoscut ca adevărat ceea ce pare astfel omului aflat într-o stare normală. Or, dacă acest criteriu este valabil, aşa cum s-ar părea, şi dacă măsura fiecărui lucru o constituie virtutea şi omul virtuos în calitate de om virtuos, atunci şi plăceri veritabile vor fi cele care unui astfel de om îi apar ca atare şi plăcute cu adevărat vor fi lucrurile în care el găseşte plăcere. Iar dacă ceea ce lui îi repugnă altuia i se pare plăcut, nu trebuie deloc să ne surprindă: multe sunt deformările şi degradările la care este supusă natura umană; asemenea lucruri nu sunt în realitate plăcute, ci par astfel doar celor aflaţi într-o dispoziţie anormală.[55]

Dar omului bun plăcerile îi *par* bune sau rele din motive de fond precise. De fapt, există un criteriu ontologic pentru a deosebi plăcerile superioare de cele inferioare: primele sunt legate de activităţile teoretic-contemplative ale omului, cele din urmă sunt legate, însă, de viaţa sensibil-vegetativă a omului. În orice caz, din moment ce fericirea se leagă, cum am văzut, de activitatea teoretic-contemplativă, trebuie ţinut cont numai de plăcerile legate de aceste activităţi.

---

[55] *Etica Nicomahică*, K 4, 1176 a 15-22. [trad. rom., p. 250]

9. Psihologia actului moral

Aşa cum am văzut la locul potrivit, Socrate a redus virtutea la *ştiinţă* şi la *cunoaştere* şi a negat că omul ar putea dori să facă rău *în mod voit*. Platon a împărtăşit în bună măsură această concepţie şi, în măsura în care a individuat în sufletul uman forţe iraţionale, respectiv sufletul apetitiv şi cel irascibil, capabile să se opună sufletului raţional, a crezut totuşi că virtutea umană constă în stăpânirea raţiunii şi în subjugarea acelor forţe raţiunii prin forţa raţiunii înseşi, astfel încât, pentru el virtutea rămâne, în ultimă instanţă, raţiune.

Aristotel încearcă să depăşească această interpretare intelectualistă a faptului moral. Ca realist, şi-a dat seama că una este *cunoaşterea binelui* şi alta este *înfăptuirea, realizarea sa şi, pentru a zice aşa, a-l face substanţa acţiunilor noastre*. A încercat să determine mai de-aproape care a fi complexele procese sufleteşti pe care le presupune actul moral.

În primul rând, el clarifică ce se înţelege prin „acţiuni involuntare" şi „acţiuni voluntare". Involuntare sunt acele acţiuni care sunt înfăptuite cu forţa, sau prin ignorarea circumstanţelor; prin urmare, acţiunile voluntare vor fi acelea în cazul cărora „principiul mişcării corpului se află, în asemenea situaţii, în însuşi cel ce acţionează".[56]

Dar dacă până în acest punct totul pare a fi logic, dintr-odată perspectiva se schimbă, fiindcă Aristotel aşează între acţiunile involuntare şi acelea dictate de impetuozitate, de mânie şi de dorinţă, iar apoi numeşte voluntare şi acţiunile copiilor şi chiar cele ale animalelor (întrucât provin de la aceştia, deci depind de ei).

---

[56] *Etica Nicomahică*, Γ 1, 1111 a 22-24. [trad. rom., p. 53]

Este clar, deci, că în acest sens de „voluntare" acest sens se înscriu pur şi simplu acţiunile *spontane*, ce îşi găsesc originea în subiectele care le înfăptuiesc şi nu coincid cu ceea ce modernii numesc la fel.

Stagiritul înaintează în analiza sa arătând în ce fel actele umane, pe lângă a fi „voluntare" în sensul indicat, sunt determinate de o „alegere" (*prohairesis*) şi precizează că asta pare să fie „trăsătura cea mai caracteristică a virtuţii şi un criteriu de judecată a caracterului mai bun decât actele".[57] De fapt, copilul şi animalul nu pot face alegeri, ci numai omul care este capabil de reflecţie şi raţionament. „Alegerea" implică mereu raţionament şi reflecţie şi, tocmai acel tip de raţionament şi reflecţie care priveşte lucrurile şi acţiunile care depind de noi şi care se află în rândul celor realizabile. Acest tip de raţionament şi de reflecţie este numit de Aristotel „deliberare". Diferenţa dintre „deliberare" şi „alegere" este următoarea: deliberarea stabileşte care şi câte ar fi acţiunile şi mijloacele necesare pentru a atinge un scop. Cu alte cuvinte, stabileşte seria de lucruri ce trebuie realizate pentru a ajunge la capăt, de la cele îndepărtate până la cele proxime. Alegerea acţionează asupra acestora din urmă şi le ignoră dacă sunt găsite irealizabile sau le înfăptuieşte dacă sunt realizabile. De aceea Aristotel scrie:

> Obiectul deliberării este acelaşi cu cel al opţiunii, doar că cel al opţiunii a fost dinainte determinat; căci alegerea reprezintă ceea ce a fost deja decis prin deliberare. Şi orice om încetează să mai cerceteze în ce fel trebuie să acţioneze când a redus principiul acţiunii la sine şi la partea hegemonică a sufletului, ea fiind aceea care operează alegerea deliberată.[58]

---

[57] *Etica Nicomahică*, Γ 2, 1111 b 4 sqq. [trad. rom., p. 54]

[58] *Etica Nicomahică*, Γ 4, 1113 a 2-7. [trad. rom., p. 59]

Mulți cercetători au crezut că aici regăsesc ceea ce noi am numit voință, pentru că alegerea este apetit sau dorință deliberată și, deci, nu este nici numai dorință sau apetit, nici numai rațiune. Din păcate, imediat ce se încearcă aprofundarea poziției aristotelice, aceasta se revelează ca fiind extrem de ambiguă și alunecoasă. Între timp, Stagiritul neagă explicit că „alegerea" poate fi identificată cu „voința" (*boúlesis*), pentru că voința *privește numai scopurile*, în timp *alegerea* (ca și deliberarea) *privește mijloacele*. Și atunci, dacă este adevărat că alegerea este ceea ce ne face stăpâni peste acțiunile noastre, adică responsabili, *nu este, totuși, ceea ce ne face buni*, pentru că astfel pot fi numai scopurile pe care ni le propunem și alegerea (precum și deliberarea) ce privește mijloacele. Atunci principiul prim de care depinde mortalitatea noastră constă mai degrabă în *voliționea scopului*.

Ce este această volițiune a scopului? Una din două: a) fie este tendință infailibilă spre bine, spre ceea ce este cu adevărat bine, sau b) este tendință spre ceea ce ne *pare* a fi bine. a) În primul caz, este evident, că alegerea care nu este dreaptă nu va fi voluntară, ci va fi, cum spune Socrate, o formă de ignoranță, o eroare, o greșeală. b) În cel de-al doilea caz trebuie concluzionat că „obiectul voinței nu este binele prin natura sa, ci pentru fiecare ceea ce i se pare lui că este binele. Dar fiecare ia drept bine altceva și se poate întâmpla ca binele să fie contrariul a ceea ce crede el că este"[59]: ceea ce ar însemna că nimeni nu mai poate fi numit bun sau rău, ori că înseamnă același lucru, ar fi cu toții buni pentru că ar face oricine ceea ce i se *pare a fi bine*.

Din această dilemă Aristotel crede că poate ieși în felul următor:

[59] *Etica Nicomahică*, Γ 4, 1113 a 20-21. [trad. rom., p. 59]

Şi dacă cele de mai sus nu ne satisfac, mai este oare nevoie să spunem că, în mod absolut, binele este actul voinţei în concordanţă cu adevărul, în timp ce pentru fiecare individ în parte, el este ceea ce i se pare lui bine? Fără îndoială, pentru omul superior binele este ceea ce se conformează adevărului, dar pentru cel mărginit el poate fi orice lucru luat la întâmplare, la fel cum, în ceea ce priveşte corpul, pentru cei ce se simt bine, sănătos este ceea ce într-adevăr e aşa, dar pentru bolnavi altceva; tot astfel şi privitor la ceea ce este amar, dulce, cald, greu şi aşa mai departe.

Aşadar, omul superior judecă corect fiecare lucru şi în toate discerne adevărul. Şi, cum fiecare consideră frumoase şi plăcute anumite lucruri conform propriei sale dispoziţii temperamentale, poate că omul superior se distinge cel mai mult prin aceea că în toate este capabil să descopere adevărul, ca şi când ar fi el însuşi canonul şi măsura acestora. Mulţimea însă pare să se lase înşelată de plăcere, care îi pare un bine fără să fie. Într-adevăr, ea alege plăcerea ca pe un bine, fugind de durere, ca de un rău.[60]

Dar dacă aşa stau lucrurile, ne rotim în cerc (respectiv, într-un cerc întru totul analog celui semnalat cu privire la raportul dintre virtutea etică şi prudenţă): pentru a deveni sau a fi bun trebuie să ţintesc spre scopuri bune, dar acestea le recunosc numai dacă sunt bun. Adevărul este că Aristotel a înţeles foarte bine *faptul că* noi suntem responsabili pentru acţiunile noastre, suntem cauza propriilor noastre obişnuinţe morale, cauza felului în care ne par a fi, moralmente, lucrurile, dar nu a putut explica *de ce* este astfel şi ce se află în noi la rădăcina tuturor acestor lucruri. *Adică nu a ştiut să determine*

[60] *Etica Nicomahică*, Γ 4, 1113 a 23 - b 2. [trad. rom., pp. 59-60]

corect natura voinței și liberului arbitru. Astfel se explică în ce fel, chiar criticându-l pe Socrate, recade uneori în poziții socratice, afirmând, de exemplu, că necumpătatul greșește deoarece în momentul în care comite acțiunea necumpătată nu are cunoștință perfectă, și afirmând despre cunoaștere că este determinantă față de acțiunea morală.[61] Și se explică și de ce Aristotel ajunge chiar să spună că odată devenit vicios, nu se poate să nu fi astfel, chiar dacă înainte, atunci când încă nu erai, ai fi putut să nu devii.[62]

Cu toate acestea este drept să se recunoască că, și fără succesul adecvat, Aristotel a știut mai bine decât succesorii săi să întrevadă că există în noi ceva de care depinde faptul că suntem buni sau răi, care nu este numai dorință irațională dar nu este nici rațiune pură. Dar apoi acest ceva i-a alunecat din mână fără să-l fi putut determina. În rest, trebuie să recunoaștem în mod obiectiv că nu a reușit niciun grec și că omul occidental va înțelege ce este voința și liberul arbitru numai prin creștinism.[63]

---

[61] Cf. *Etica Nicomahică*, H 1 sqq.

[62] Cf. *Etica Nicomahică*, Γ 5.

[63] Pentru o meditație aprofundată asupra *Eticilor* aristotelice propunem: Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, Introduction; traduction et commentaire par R. A Gauthier et J. Z. Jolif, Louvain-Paris 1970 (2 volume în câte două tomuri). În aceste volume se va găsi inclusiv întreaga bibliografie generală și particulară ce privește diferitele probleme ale eticii aristotelice.

II. POLITICA

1. Conceptul de stat

Am văzut mai sus că, potrivit Stagiritului, chiar dacă binele individului şi binele statului sunt de aceeaşi natură (pentru că ambele constau în virtute), cu toate acestea binele statului este mai important, mai frumos, mai desăvârşit şi mai divin. Motivul trebuie căutat în natura însăşi a omului, care arată în mod clar că el nu este capabil să trăiască în izolare şi că are nevoie, tocmai pentru a fi el însuşi, de relaţii cu alţi oameni orice moment al existenţei sale.

În primul rând, natura a deosebit omul în bărbat şi femeie, care se unesc pentru a forma prima comunitate, adică familia, pentru procreaţie şi pentru satisfacerea nevoilor elementare (potrivit lui Aristotel, în nucleul familial intră şi sclavul, care, cum vom vedea, este astfel *de la natură*).

Dar, fiindcă familiile nu sunt suficiente sieşi, se naşte satul, care este o comunitate mare ce are ca menire să garanteze în mod sistematic satisfacerea nevoilor vieţii.

Dar dacă familia şi satul sunt suficiente pentru a satisface nevoile vieţii *în general*, nu sunt suficiente să garanteze condiţiile *vieţii desăvârşite*, adică vieţii morale. Această formă de viaţă, pe care o putem numi foarte bine spirituală, poate fi garantată numai de legi, de magistraturi şi, în general, de complexa organizare a unui stat. Individul este scos din egoismul său în stat, sub efectul legilor şi instituţiile politice, trăind potrivit cu ceea ce este cu adevărat şi obiectiv bine, nu

cu ceea ce pare a fi astfel la nivel subiectiv. Astfel, statul, care este *ultimul cronologic*, este *primul ontologic*, întrucât se configurează ca fiind totul ale cărui părți sunt familia și satul, iar din punct de vedere ontologic totul precede părțile, pentru că totul și numai totul dă sens părților. Astfel, numai statul dă sens celorlalte comunități și este autosuficient.[1]

Iată pasajul, destul de celebru, în care Stagiritul dezvoltă acest concept:

> Comunitatea deplină, pentru a spune astfel, formată din mai multe sate, este cetatea, care atinge limita totalei autarhii și care se creează în vederea vieții, deși dăinuie în vederea *vieții bune*. De aceea, întreaga cetate are un caracter natural, chiar dacă și comunitatea primă este astfel. Căci cetatea este scopul acestor <comunități prime>, deoarece natura este scop. Noi spunem că natura fiecărui lucru este ceea ce s-a îndeplinit prin devenire, ca de pildă în cazul omului, al calului sau al familiei. De asemenea, cauza finală și scopul sunt binele maxim, iar autarhia este atât un scop cât și un bine maxim. Din acestea rezultă că cetatea este naturală și că omul este în mod natural un viețuitor politic, pe când cel lipsit de o cetate (natural și nu prin accident) se află fie mai presus fie mai prejos de om, asemeni celui ponegrit de Homer: „*fără un neam, fără o lege și fără un sălaș*". Totodată, o astfel de ființă este în mod natural dornică de război, fiind ca o piesă izolată în jocul de pietricele. Apoi, este evident de ce omul este un viețuitor politic, mai degrabă decât orice albină și orice ființă gregară. Căci natura nu creează nimic fără scop, precum am spus, însă, dintre toate vietățile, numai omul are limbaj. Glasul este numai semnul plăcerii și al durerii și aparține și altor viețuitoare,

[1] Cf. *Politica*, A 1.

căci natura lor a ajuns numai până la sesizarea plăcerii şi a durerii şi la semnificarea lor reciprocă, pe când limbajul serveşte exprimării utilului şi dăunătorului, precum şi a dreptăţii şi a nedreptăţii. Această însuşire este proprie omului, spre deosebire de alte animale, aşa că numai el sesizează dreptul şi nedreptul, pe lângă alte senzaţii. Comunitatea acestor fiinţe creează familia şi cetatea.

Iar cetatea este anterioară în mod natural familiei şi fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părţii. Apoi, dacă se înlătură <corpul>, nu va mai exista nici piciorul, nici mâna, decât prin omonimie, precum se poate numi <„mână"> una din piatră, căci aşa este ea după moarte. Toate lucrurile se definesc prin rolul şi prin capacitatea lor, astfel încât despre cele care nu mai au acelaşi rol nu se mai poate spune că sunt aceleaşi, ci doar că sunt omonime. Este aşadar evident că cetatea este anterioară prin natură în raport cu fiecare. Deşi fiecare <ins> separat nu este autarhic, totuşi el este asemeni părţilor faţă de întreg; iar cel incapabil să existe într-o comunitate, sau care nu are nevoie s-o facă din cauza autarhiei sale, nu este o parte a cetăţii, ci este o fiară sau un zeu.[2]

Aceasta este, probabil, cea mai radicală apologie a statului făcută în antichitate împotriva tentativelor unor curente ale sofisticii de a reduce polisul la un simplu rod al convenţiei artificiale şi împotriva negaţiei extremiste a cinicilor. Evident, în revendicarea caracterului natural al statului, Aristotel sare mult peste cal, dar nu trebuie uitat influenţa pe care au avut-o şi în acest caz condiţiile politice, sociale şi culturale ale Eladei din vremea sa: grecii, aşa cum s-a observat deja de cercetători, neavând o Biserică, sau

[2] *Politica*, A 2, 1252 b 25 - 1253 a 29. [trad. rom. de Alexander Baumgarten, *Politica*, Ed. IRI, 2001, pp. 37-39]

ceva ce să-i corespundă cumva, nu puteau decât să recunoască un singur tip de societate care să aibă scopuri metabiologice şi spirituale şi să identifice aceasta cu statul, cu polisul. Este adevărat că Aristotel ar fi trebuit să definească omul mai precis ca „viețuitor social" şi nu ca „viețuitor politic". Dar este la fel de adevărat că pentru a face asta ar fi trebuit să poate face deosebirea dintre societate şi stat, iar de această deosebire el era atât de departe încât, aşa cum vom arăta mai încolo, nu a putut nici măcar concepe ar putea existe alte forme corecte de stat care să nu fie cetăți, polisuri de tip elenic, într-atât de înrădăcinată era gândirea sa despre stat şi viața publică în sensibilitatea greacă!

2. Administrarea familiei

Familia, care este nucleul originar din care se compune cetatea, este constituită din patru elemente: a) din raportul soț – soție, b) din relația părinți – copii, c) din relația stăpâni – servitori, d) din arta de a procura lucrurile care folosesc şi în special averile (aşa numita *hrematistică*). Aristotel se opreşte în special asupra celui de-al treilea şi al patrulea element.

Având în vedere că administrația domestică trebuie să procure anumite proprietăți şi pentru asta are nevoie de instrumente adecvate, fie neînsuflețite fie însuflețite, muncitorul şi sclavul – consideră Aristotel – sunt indispensabili. Muncitorul este precum „un instrument care precede şi utilizează celelalte instrumente" şi foloseşte la producerea anumitor obiecte şi bunuri de folosință. În schimb sclavul nu foloseşte la producerea a ceva, ci, mai în general, „este un muncitor care foloseşte cu

privire la acțiune", este „un instrument care servește la acțiune".[3]

Dar pe ce bază se poate admite o instituție precum cea a sclavagismului, adică o instituție care stabilește că omul poate fi „proprietatea vie" a unui alt om? Am văzut că din partea unor sofiști și a câtorva dintre micii socratici a fost pusă în criză sau, cel puțin, sub semnul întrebării convingerea că sclavagismul este permis. Aristotel, în schimb, se erijează în apărătorul cu orice preț al „caracterului natural" al acestuia.

Pentru a spune adevărul, principiile metafizice ale sistemului său, dacă ar fi să fie aplicate corect, ar fi dus la concluzii diametral opuse: dar în acest caz, filosoful se lasă condiționat de prejudecățile și convingerile vremii până într-acolo încât răsucește în cel mai artificios fel propriile principii pentru a le face să corespundă respectivelor convingeri. El pornește de la presupoziția că așa cum sufletul și intelectul stăpânesc trupul și apetitul de la natură, acei oameni în care predomină sufletul și intelectul trebuie să stăpânească peste cei în care acestea nu predomină.

Și, fiindcă atunci convingerea era că în bărbat predomină sufletul și rațiunea mai mult decât în femeie, el trage concluzia:

> Apoi, masculul față de femelă este mai puternic în mod natural, iar cealaltă mai plăpândă; cel dintâi domină, cealaltă se supune.[4]

Și, cu atât mai mult, vor trebui considerați inferiori *de la natură* și capabili numai de ascultare, deci sclavi, toți acei oameni pe care natura i-a dotat cu un trup robust și intelect slab. Iată cuvintele precise ale filosofului:

---

[3] Cf. *Politica*, A 4 *passim*.

[4] *Politica*, A 5, 1254 b 13-14. [trad. rom., p. 45]

> Toți oamenii ar trebui să se afle în acest raport, anume toți cei care se deosebesc ca sufletul față de trup și omul față de fiară. Într-adevăr, așa sunt toți cei care au drept sarcină o muncă fizică, și acesta este cel mai bun folos al lor. Aceștia sunt sclavii naturali, iar pentru ei este mai bine să fie stăpâniți după același principiu, asemeni celor pomenite anterior. Prin urmare, este *în mod natural sclav* cel ce poate fi al altcuiva (de aceea și este al altcuiva) și care ia parte la rațiune numai într-atât cât îi trebuie să o perceapă, dar să nu o aibă. Alte viețuitoare nici nu pot să perceapă rațiunea, ci doar se supun afectărilor. Utilitatea sclavilor se deosebește puțin de cea a animalelor domestice, căci și unii și alții oferă cu trupul lor ajutorul pentru cele necesare.[5]

Aici se poate vedea imediat disproporția între premise și concluzii, pe lângă o doză sănătoasă de eroare în chiar premisele de la care pornește. Ceea ce distinge omul de animal este rațiunea, și asta este diferența esențială. Faptul că unii oameni au mai multă sau mai puțină rațiune nu schimbă esența sau natura: natura omului rămâne la fel, indiferent cât de multă sau puțină este rațiunea pe care o are (pentru că, în acest caz, cantitatea nu incide asupra calității). Fără a mai pomeni că diferența de inteligență între oameni, la care se referă Aristotel, este departe de a fi atât de mare pe cât o susține pasajul citit.

Evident, și cu aceste agresări ale principiilor și datelor Aristotel se chinuie destul de tare să acorde respectivele raționamente cu realitatea istorică de care era și el condiționat. De fapt, sclavii proveneau, destul de des, din cuceriri de război (erau, deci, prizonieri). Dar un război poate fi *nedrept*, iar prizonierul poate fi de *rang înalt* și, în cazul războaielor

[5] *Politica*, A 5, 1254 b 16-26. [trad. rom., p. 45]

dintre greci, poate fi un grec întru totul egal „de la natură" celui care l-a făcut prizonier. În toate aceste cazuri, sclavia nu poate fi justificată „de la natură". Şi atunci? Soluţia lui Aristotel este următoarea: *prin natură* „barbarul" este inferior, de aceea şi el spune cu Euripide:

„*pe drept supuşi sunt grecilor barbarii*".[6]

Dar vede oricine că remediul înrăutăţeşte răul, în sensul că face şi mai scandaloasă poziţia filosofului, care, pentru a salva egalitatea grecilor îmbrăţişează prejudecata tipic greacă potrivit căreia grecul este natural superior barbarului, care este o prejudecată rasistă şi, ca atare, complet iraţională.

În ce priveşte *hrematistica*[7], Aristotel distinge trei feluri de a procura bunuri şi averi: a) un mod natural şi imediat, care are loc prin vânătoare, păstorit şi cultivarea pământului; b) un fel intermediar, adică mediat, care constă în schimbul de bunuri cu bunuri echivalente (troc) şi c) un mod nenatural care constă în comerţul cu bani, care se foloseşte de toate mijloacele pentru a spori fără limită averile. Această a treia formă de hrematistică este condamnată de Aristotel, fiindcă *nu există o limită pentru creşterea averilor*; şi, astfel cine se dedă la aşa ceva pierde sensul şi scopul final al economiei sale, care este acela de a satisface *nevoile reale* şi nu de a acumula averi, ajungând să confunde mijloacele cu scopul.

Spune Aristotel cu înţelepciune:

> Iată de ce unora li se poate părea că rolul ei este identic cu rolul administrării familiei, şi ei continuă să

[6] Euripide, *Ifigiena la Aulis*, v 1400; cf. *Politica*, A 2, 1252 b 8.

[7] Cf. *Politica*, A 8 sqq.

considere că este necesar să îşi conserve sau să îşi menţină nelimitat averea în bani. Cauza acestei situaţii este năzuinţa spre viaţă a omului, dar nu şi spre viaţa cea bună. Pentru că această dorinţă este infinită, ei doresc şi <mijloacele> de producere a ei la infinit.[8]

Economia sănătoasă încearcă, în schimb, să procure în primele două feluri cele de trebuinţă pentru a satisface nevoile naturale, *care au o limită fixată de la natură*. Este logic, de aceea, ca el să fi condamnat cămătăria şi, deci, orice formă de investiţie de bani făcută cu scopul de a câştiga alţi bani.[9] Şi, chiar dacă aceste opinii presupun o situaţie socio-economică diferită de a noastră, asta nu impietează asupra validităţii de fond a argumentului: când banii devin din mijloc scop, se inversează întregul sens al vieţii: se foloseşte viaţa pentru a produce bani, în loc să se folosească banii pentru a trăi.

3. Cetăţeanul

Din studiul familiei, Aristotel (după vii critici la adresa comunismului platonician)[10] trece la studierea statului, fără să aprofundeze problemele relative la sat (care este al doilea element constitutiv al statului, după cum am văzut). Din contră, abordează lucrurile dintr-o perspectivă diferită. Având în vedere că statul este format din cetăţeni, este necesar să se stabilească cine să fie *cetăţeanul*.

Pentru a fi cetăţean într-o cetate nu este suficient să se

[8] *Politica*, A 9, 1257 b 38 - 1258 a 2. [trad. rom., pp. 59-61]

[9] Cf. *Politica*, A 10.

[10] Cf. *Politica*, cartea B.

locuiască pe teritoriul respectivei cetăți, nici să se aibă dreptul de a intenta un proces judiciar şi nici măcar descendența din cetățeni. Pentru a fi cetățean e nevoie „de participare la tribunale şi magistraturi", adică *e nevoie să se facă parte din forul de administrare a dreptății şi forul care legiferează şi guvernează cetatea.*[11]

În această definiție se reflectă mai mult ca oricând particularitatea polisului grec, unde cetățeanul se simțea ca atare numai dacă participa *direct* la guvernarea treburilor publice în toate momentele sale (legiferare, aplicare a legilor şi împărțire a dreptății). În consecință, nici colonul nici membrul unei cetăți cucerite nu puteau să fie sau să se simtă cetățeni în sensul văzut. Dar nici muncitorii nu puteau fi cetățeni adevărați, chiar dacă erau liberi (adică nu erau nici meteci, nici străini şi nici sclavi), pentru că aceştia nu aveau la dispoziție timpul necesar pentru exercitarea acestor funcții care în ochii lui Aristotel sunt esențiale. Astfel „cetățenii" sunt puțini la număr, în timp ce toți ceilalți oameni din cetate sfârşesc prin a fi, oarecum, mijloace pentru satisfacerea nevoilor primilor. Muncitorii se deosebesc de sclavi pentru că, în timp ce aceştia din urmă slujesc nevoile unui singur stăpân, ei servesc nevoi publice, dar prin aceasta nu încetează să fie mijloace.[12]

Astfel s-a întâmplat că, în timp ce pentru Aristotel „nu sunt cetățeni toți cei fără de care nu ar exista cetatea"[13], istoria a demonstrat că adevărul este invers: dar l-a demonstrat printr-o serie de revoluții şi până în zilele noastre cu dificultate se aplică acest adevăr, în ciuda faptului că la nivel teoretic s-a impus definitiv.

---

[11] *Politica*, Γ 1.

[12] *Politica*, Γ 5.

[13] *Politica*, Γ 5, 1278 a 3. [trad. rom., p. 155]

4. Statul şi formele sale posibile

Statul, despre a cărui natură şi finalitate am vorbit mai înainte, poate prinde formă în diferite feluri, adică, potrivit unor *constituţii* diferite. Aristotel precizează:

> Constituţia unei cetăţi reprezintă organizarea diferitelor magistraturi şi mai cu seamă a celei supreme.[14]

Este clar, deci, că din moment ce această autoritate suverană se poate realiza sub diferite forme, constituţiile vor fi, esenţialmente, atâtea câte vor fi aceste forme. Iar puterea suverană poate fi exercitată: 1) de un singur om, 2) de oameni puţini, 3) sau de majoritatea oamenilor. Dar asta nu este suficient. Fiecare din aceste trei forme de guvernare poate fi exercitată corect sau incorect, şi mai precis:

> Pe de o parte, când acest <individ> unic, sau cei puţini, sau cei mulţi exercită puterea *în vederea interesului comun*, atunci aceste constituţii sunt în mod necesar drepte. În schimb, dacă <acţiunea are loc *în vederea interesului particular al acelui <individ> unic*, sau a celor puţini, sau a celor mulţi, <constituţia> este deviantă.[15]

Avem, astfel, trei forme corecte de constituţii: *monarhia*, *aristocraţia* şi *politia* [regimul constituţional], cărora le corespund trei constituţii degenerate: *tirania*, *oligarhia* şi *democraţia*. Iată cuvintele precise ale lui Aristotel:

[14] *Politica*, Γ 6, 1278 b 8-10. [trad. rom., p. 159]
[15] *Politica*, Γ 7, 1279 a 28-31. [trad. rom., pp. 161-163]

Dintre monarhii, noi obişnuim să o numim „regalitate" pe cea care are în vedere avantajul public. Dintre <constituţiile în care conduc> cei puţini, dar mai mulţi decât unul, <noi o numim> „aristocraţie" fie pe aceea în care conduc cei care sunt mai buni, fie pe aceea în care se urmăreşte binele maxim pentru cetate şi pentru cei care formează comunitatea ei. Când sunt mai mulţi cei care guvernează în vederea avantajului comun, atunci ea poartă numele comun al tuturor constituţiilor, <anume> „regim constituţional". Este corect aşa, pentru că se întâmplă ca un <individ> sau un număr restrâns să se distingă prin virtute, dar pentru mai mulţi este dificil să corespundă perfect întregii virtuţi, cu excepţia mai ales a virtuţii războinice, pentru că aceasta este prezentă în cazul multora. Din acest motiv, într-o asemenea constituţie, războinicii sunt conducători iar cei care deţin arme participă la <conducere>.

Din cele spuse, constituţiile deviante sunt: tirania în cazul regalităţii, oligarhia în cazul aristocraţiei, iar democraţia în cazul regimului constituţional. Tirania reprezintă o monarhie îndreptată în avantajul monarhului, oligarhia – în avantajul celor înstăriţi, iar democraţia – în avantajul celor săraci; dar niciuna dintre acestea nu are în vedere deloc avantajul comun.

Dar cine urmează calea filosofiei în fiecare situaţie şi nu numai că nu se rezumă doar la aspectul practic, ci pune în lumină adevărul în fiecare caz, trebuie să spună ceva mai mult ce este fiecare dintre aceste constituţii, pentru că ele deţin anumite neclarităţi. Aşa cum s-a spus, tirania reprezintă monarhia despotică a unei comunităţi politice, în vreme ce oligarhia are loc atunci când conducătorii cetăţii sunt cei care deţin averi.[16]

[16] *Politica*, Γ 7, 1279 a 32 - b 10. [trad. rom., p. 163]

(Cititorul modern trebuie să țină cont, pentru a înțelege bine lucrurile, că Stagiritul se referă, prin termenul „democrație" la o guvernare care, neglijând binele tuturor, are în vedere interesele celor mai săraci *în mod nedrept*, deci acordă termenului accepțiunea negativă pe care noi o redăm cu termenul „demagogie": de fapt, Aristotel precizează că greşeala în care cade democrația este aceea de a considera că, deoarece toți sunt egali în libertate, cu toții putem fi egali în orice altceva).

Care este cea mai bună dintre aceste constituții?

Răspunsul lui Aristotel este plurivoc. În primul rând trebuie spus că toate cele trei forme de guvernare, când sunt drepte, sunt *naturale* şi, deci bune, tocmai pentru că binele statului constă în a ținti spre binele comun.

Este evident, însă, că dacă într-o cetate există un om care să exceleze deasupra tuturor, i-ar reveni puterea monarhică. Dacă există un grup de indivizi cu adevărat remarcabili prin virtute, s-ar impune un guvern aristocratic. Iată cuvintele explicite ale lui Aristotel:

> Dar dacă există vreunul sau mai mulți decât unul care să nu fie totuşi capabili să umple întreaga cetate, care să se distingă printr-un exces al virtuții astfel încât ea să nu fie comparabilă cu virtutea tuturor celorlalți, şi nici aptitudinea politică a acestora să nu <fie comparabilă> cu a celorlalți, fie că ei sunt mai mulți, fie că este unul singur, în niciun caz aceştia nu trebuie să fie considerați o parte a cetății. Ei ar fi nedreptățiți de către cei care i-ar considera egali, deoarece ei sunt egali potrivit aptitudinii politice şi a virtuții, căci un asemenea <om> ales ar fi ca un zeu între oameni. De aici reiese limpede că instituirea legilor îi priveşte în mod necesar pe cei egali atât ca neam cât şi ca

aptitudine, iar privitor la ceilalți nu există lege, deoarece ei sunt legea.[17]

Prin urmare, *monarhia* ar fi, în abstract, cea mai bună formă de guvernare, dacă în cetate ar fi un om excepțional; iar *aristocrația* ar fi la fel, dacă, la rândul ei, ar exista un grup de oameni excepționali. Dar, fiindcă astfel de condiții nu se verifică în mod normal, Aristotel cu simțul său realist indică *politía* [regimul constituțional] ca fiind forma de guvernare cea mai propice pentru cetatea greacă din vremea sa, în care nu exista un om sau un grup de oameni excepționali, ci oameni care, chiar dacă nu excelau în virtutea politică, erau capabili să guverneze şi să fie guvernați prin rotație, potrivit legii. Politía este, practic, *o cale de mijloc* între oligarhie şi democrație, sau, dacă se dorește, între democrația temperată şi oligarhie. În fapt, de guvernat guvernează o mulțime (precum în democrație) şi nu o minoritate (ca în oligarhie), dar nu este vorba de o mulțime de săraci (spre deosebire de democrație), ci de o mulțime suficient de aptă ca să servească în armată, sau chiar să excelеze în abilități războinice. (După cum se vede, politía moderează valoarea şi limitează defectele celor două forme de guvernare degenerate, deci în schema trasată de Stagirit are o poziție problematică, pentru că se află pe un plan divers atât față de primele două, considerate perfecte, cât şi față de cele trei imperfecte).

Prin urmare, politía este constituția care valorizează clasa medie, care tocmai ca „medie" oferă cea mai mare garanție de stabilitate. Iată afirmațiile explicite ale lui Aristotel:

Cetatea urmăreşte să fie compusă mai cu seamă din cei egali şi cei asemenea, iar acest lucru li se întâmplă

[17] *Politica*, Γ 13, 1284 a 3-14. [trad. rom., p. 185]

mai ales celor de condiție medie, astfel încât este necesar să fie cel mai bine condusă cetatea despre care spunem că are componente naturale politice. Iar dintre cetățeni, aceştia sunt cei aflați în cea mai mare siguranță, pentru că nici ei nu doresc bunul semenilor, precum săracii, nici alții pe al lor, aşa cum doresc săracii bunul celor înstăriți. Iar pentru că nici nu îndură nici nu provoacă uneltiri, ei duc o viață lipsită de primejdie. De aceea prea bine declama Phocylide: „multe sunt cele mai bune în mijloc, iar la mijloc voiesc a fi în cetate". Este deci evident că cea mai bună comunitate politică *are loc datorită celor de condiție medie, iar cetățile în care cei de condiție medie sunt numeroşi pot fi bine conduse, căci ei sunt mai puternici decât celelalte două <extreme>, ori de nu, <cel puțin> decât una dintre ele.* Instituirea celor de condiție medie are o influență şi împiedică apariția exceselor contrare.[18]

Conceptul de „medietate" joacă şi în politică, la fel ca în etică, un rol fundamental.

5. Statul ideal

Din analizele pe care Aristotel le oferă în cartea a patra, a cincea şi a şasea a *Politicii* (dedicate diferitelor feluri de constituții, diferitelor feluri de revoluții, de cauza care le determină şi de felul în care este posibil să fie prevenite), nu este cazul să vorbim aici, având în vedere caracterul lor particularizat şi chiar tehnic, Stagiritul oferă în ele dovada unei extraordinare cunoaşteri istorice, unei fine înțelegeri şi

[18] *Politica*, Δ 11, 1295 b 25-38. [trad. rom., p. 241-243]

unei sagacități în a pătrunde faptele și evenimentele politice cu adevărat extraordinară.

În privința problematicii propriu-zis filosofice ne sunt de un interes mai mare ultimele două cărți dedicate descrierii statului ideal. Și, fiindcă, așa cum am văzut, concepția despre stat este, pentru Aristotel, una fundamental morală, nu trebuie să ne mirăm dacă el concentrează descrierea sa mai ales asupra problemelor morale și educative, în comparație cu instituțiile și magistraturile.

Am văzut, discutând etica, faptul că bunurile sunt de trei genuri diferite: bunuri externe, bunuri trupești și bunuri spirituale ale sufletului. S-a văzut și în ce sens primele două ar trebui considerate simple mijloace pentru realizarea celor din a treia categorie. Asta este valabil – spune Aristotel – atât pentru individ, cât și pentru stat. Și statul trebuie să primească primele două tipuri de bunuri în mod limitat și exclusiv în funcție de bunurile spirituale, pentru că numai în ele constă fericirea. Iată cea mai semnificativă pagină în această privință:

> Cele exterioare sunt limitate, asemeni oricărui instrument, căci toate acestea <se determină> prin utilitatea lor, iar excesul acestora, în mod necesar, fie că este dăunător, fie că nu are niciun folos pentru cei care le dobândesc. Însă fiecare dintre lucrurile bune pentru suflet sunt cu atât mai folositoare cu cât sporesc mai mult, dacă ele nu trebuie numite doar bune, ci și utile. Evident, noi suntem în general de părere că raportul dintre stările optime ale fiecărui lucru, considerate după criteriul excelenței, este egal cu raportul dintre lucrurile cărora le atribuim aceste stări. De exemplu, dacă sufletul este mai de preț decât averea sau decât corpul, în mod necesar și starea optimă a fiecăruia va întreține un raport analogic. Pe urmă, aceste lucruri merită să fie alese în vederea sufletului, și toate acestea

trebuie alese de oamenii cu un bun discernământ, iar nu sufletul <trebuie ales> în vederea lor. Suntem de acord cu faptul că fiecăruia îi revine tot atât de multă fericire pe cât de mult are virtute, înțelepciune practică și acțiune conformă acestora. Dacă îl luăm drept dovadă pe zeu, acesta este plin de bucurie și fericit, dar nu în numele unor bunuri exterioare, ci el însuși prin sine însuși și printr-o anumită calitate naturală. Iar din acest motiv, succesul și fericirea sunt în mod necesar diferite. Cauzele bunurilor exterioare sufletului sunt întâmplarea și norocul, însă nimeni nu este drept sau cumpătat datorită sau prin medierea norocului. Urmează și face parte din aceleași raționamente faptul că și cetatea care este cea mai bună și care acționează bine este fericită. Dar, fără a împlini acțiunile bune, nu este dată nici posibilitatea de a le împlini astfel, iar niciun bărbat și nicio cetate nu realizează nimic bun fără virtute și fără înțelepciune practică. Curajul, simțul dreptății și înțelepciunea practică a unei cetăți dețin aceeași formă și putere cu aspectele în numele cărora se spune despre fiecare dintre oameni că este drept, are înțelepciune practică și este cumpătat.[19]

Iată care ar trebui să fie condițiile ideale pentru statul fericit:

a) În ce privește populația, care este prima condiție a activității politice, aceasta nu va trebui să fie nici prea mică nici prea mare, ci echilibrată. De fapt, o cetate care să aibă prea puțini cetățeni nu va putea fi autosuficientă, ori cetatea trebuie să fie astfel. În schimb, cea care are prea mulți cetățeni va fi dificil guvernabilă. Nimeni nu va putea fi conducător al unui grup prea mare de cetățeni. Nimeni nu va putea fi vestitor într-o cetate prea numeroasă, dacă nu are o portavoce.

[19] *Politica*, H 1, 1323 b 7-36. [trad. rom., p. 373-375]

Cetățenii nu se vor cunoaşte între ei şi, deci, nu vor putea să distribuie în cunoştinţă de cauză diferitele slujbe. Prin urmare, Aristotel doreşte o cetate pe măsura omului.[20]

(b) Şi teritoriul va trebui să prezinte caracteristici analoge. Acesta trebuie să fie suficient de mare ca să furnizeze ceea ce este util vieții, fără a produce mai mult decât trebuie. Va trebui să fie atât de mare cât să poate fi cuprins cu ochiul. Va trebui să poată fi uşor de apărat şi greu de apărat, în poziție favorabilă atât față de mare cât şi față de uscat.[21]

(c) Calitățile ideale ale cetățenilor sunt – după părerea lui Aristotel – exact cele specifice grecilor: acestea sunt *o cale de mijloc* şi o sinteză a calității popoarelor nordice şi a popoarelor orientale:

> Căci neamurile care trăiesc pe meleagurile reci, precum şi cele din Europa, sunt pline de avânt, dar sunt mai sărace în inteligență şi în pricepere tehnică. Din acest motiv, ele trăiesc mai degrabă în libertate, dar nu se constituie în cetăți şi nu îşi pot stăpâni vecinii. Cele din Asia au un suflet inteligent şi cu pricepere tehnică, dar sunt lipsite de avânt. De aceea, ele îşi duc viața sub stăpânire şi în sclavie. În schimb, neamul grecilor, pentru că locuieşte pe un teritoriu intermediar, participă la ambele <calități>: el are atât avânt cât şi inteligență. De aceea, el duce o viață liberă, se guvernează foarte bine şi ar fi capabil să îi supună pe toți, dacă ar ajunge la o constituție unică.[22]

Este inutil să mai spunem că în cazul acestei considerații Stagiritul este victima aceloraşi prejudecăți care l-au făcut să creadă că „barbarii" pot fi sclavi „de la natură".

---

[20] *Politica*, H 4.

[21] *Politica*, H 5-6.

[22] *Politica*, H 7, 1327 b 23-33. [trad. rom., p. 393]

d) Aristotel studiază apoi care sunt funcțiile esențiale ale cetății și care este distribuția lor ideală.[23] Pentru a subzista o cetate trebuie să dispună de: 1) agricultori care să producă hrana, 2) artizani care să producă instrumente și obiecte, 3) războinici care să o apere de rebeli și dușmani, 4) negustori care să producă bogăție, 5) oameni care să stabilească ce este util pentru comunitate și care sunt drepturile reciproce ale cetățenilor, 6) preoți care să se ocupe de cult.

Or, cetatea bună nu va permite ca toți cetățenii să îndeplinească aceste funcții. În cetatea ideală, deci, nu se va practica un mod de viață anume, precum cea legată de agricultură sau de muncitor sau comerciant: acestea sunt moduri de viață lipsite de noblețe și contrare virtuții, pentru că nu lasă timp liber suficient. Țăranii vor fi, de aceea, sclavi și la fel și muncitorii și negustorii, nu vor fi „cetățeni". Adevărații cetățeni se vor preocupa de război, guvernare și cult. Aceste îndeletniciri reclamă virtuți diferite (războinicul are nevoie de forță, iar judecătorul și legislatorul de chibzuință), și ar trebui distribuite la persoane diferite; dar asta ar fi cu greu tolerată de războinici, care, având forța militară vor dori și puterea politică. Soluția propusă de Aristotel este următoarea. Aceleași persoane vor exercita aceste funcții în momente diferite:

> Rămâne așadar ca aceste două <funcții> să fie încredințate aceloraşi <oameni>, dar nu simultan, ci după o ordine naturală, pentru că cei mai tineri dețin forță, iar cei mai bătrâni au înțelepciune practică. Prin urmare, o asemenea împărțire este atât folositoare cât și dreaptă, deoarece diviziunea este după merit.[24]

[23] Cf. *Politica*, H 8 sqq.

[24] *Politica*, H 9, 1329 a 14-17. [trad. rom., p. 399]

Astfel, cetățenii vor fi *prima dată* războinici, *apoi* consilieri și, *în cele din urmă*, preoți. Toți aceștia vor fi înstăriți, și fiindcă țăranii, muncitorii și negustorii se vor îngriji de necesitățile materiale, vor avea tot timpul să necesar exercițiului virtuții și actualizării depline a vieții fericite. Și astfel „a trăi bine" și fericirea vor fi permise numai „cetățenilor" cetății ideale: toți ceilalți care trăiesc în cetate vor fi reduși la a fi simple „condiții necesare" și vor fi condamnați la o viață infra-umană. Ne aflăm în fața obișnuitei condiționări socio-istorice, care limitează atât de mult gândirea aristotelică în privința acestui subiect și îl așează foarte departe de noi, pentru că, în esență, filosoful spune că este nevoie ca mulți oameni să trăiască o viață subumană sau una care nu este deplin umană pentru ca alții să trăiască o viață umană deplină și că asta ar fi „natural".

e) Dar mai rămâne un punct esențial. Fericirea cetății depinde de virtute, însă virtutea sălășluiește în fiecare cetățean și de aceea cetatea poate deveni sau poate fi fericită în măsura în care devine sau este virtuos fiecare cetățean. Și cum devin virtuoși și buni oamenii? În primul rând e nevoie de o *dispoziție naturală*, după care asupra acesteia acționează *obișnuințele* și *cutumele* apoi *raționamentele* și *discuțiile*.[25] Or, educația acționează tocmai asupra obișnuințelor și raționamentelor și este, de aceea, de foarte mare importanță pentru stat.

Cetățenii vor trebui educați esențialmente în mod egal, ca să poată fi capabili, pe rând, să asculte și să comande, având în vedere că, pe rând, vor trebui să asculte (în tinerețe) și să comande (ajunși la maturitate).[26] Dar, în mod particular, pentru că virtutea *omului bun* și a *cetățeanului* bun

[25] Cf. *Politica*, H 13.

[26] Cf. *Politica*, H 14.

coincid, *educația va trebui să țintească la formarea de oameni buni*, adică va trebui să facă în așa fel încât *să realizeze idealul stabilit de etică*, respectiv că trupul trebuie să se conformeze sufletului, iar părțile inferioare ale sufletului de cele superioare. În particular trebuie *realizat idealul contemplației pure*. Scrie explicit filosoful:

> Este evident că este necesară o astfel de diviziune a acestei părți, și noi susținem că și acțiunile se divid analogic, iar <acțiunile> părții în mod natural mai bune sunt preferabile pentru cei care sunt capabili să le realizeze pe toate sau pe două dintre ele. Căci întotdeauna este preferabilă pentru fiecare culmea a ceea ce poate atinge. De asemenea, și viața se divide în trudă și răgaz, în război și pace, iar dintre activități, unele se referă la cele necesare și utile, pe când altele la cele nobile. Cu privire la acestea, *este necesară aceeași alegere ca și în cazul părților sufletului și ale acțiunilor acestora*, adică a războiului în vederea păcii, a trudei în vederea răgazului, a celor necesare și utile în vederea celor nobile. Așadar, omul politic trebuie să formuleze legi având în vedere toate acestea. În aceeași situație se află și alegerile în privința modurilor de viață și de activitate, căci este necesară puterea de a trudi și de a purta război, dar mai necesară este aceea de a trăi în pace și în răgaz. La fel, <este necesară puterea> de a făptui cele necesare și utile, dar mai degrabă a celor nobile [respectiv *contemplarea*].[27]

Statul, iar nu indivizii privați, va trebui să se ocupe de educație care, evident, va începe de la trup și va înainta spre rațiune, prin educația impulsurilor, instinctelor și dorințelor, sfârșind cu educarea sufletului rațional. Tradiția pedagogică

[27] *Politica*, H 14, 1333 a 26 - b 3. [trad. rom., p. 419]

gimnastic-muzicală greacă este asumată de statul aristotelic și *Politica* se încheie cu descrierea acesteia.

Nu este cazul să mai reamintim că toate clasele inferioare sunt excluse de la educație: o educație tehnico-profesională pentru Aristotel este un nonsens, pentru că ar educa nu în vederea *oamenilor*, ci a *lucrurilor* care servesc omul, în timp ce adevărata educație este educația spre a fi pe deplin om. Aceasta este o cugetare foarte frumoasă, care ar avea multe să spună omului de astăzi, dacă nu ar pretinde că, pentru ca unii să poată deveni oameni cu desăvârșire, alții trebuie să rămână închiși într-o soartă ce face din ei oameni numai pe jumătate.

Și în politică, deci, concepția *metaempirică asupra sufletului și a valorilor sufletului pare să fie firul conducător al gândirii aristotelice*. În această privință Aristotel este mult mai aproape de Platon decât s-ar crede de obicei: Stagiritul critică și respinge anumite aspecte aberante ale *Republicii* platoniciene, nu și idealul de fond.

SECȚIUNEA A PATRA

ÎNTEMEIEREA LOGICII, RETORICII ȘI POETICII

οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς
καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας

Oamenii sunt în mod natural îndeajuns de înclinați
spre ceea ce este adevărat
și cel mai adesea ei ating adevărul.

Aristotel, *Retorica*, A 1, 1355 a. 15-17

I. ÎNTEMEIEREA LOGICII

1. Conceptul de logică sau „analitică"

Potrivit schemei de bază a împărțirii și sistematizării științelor, trasată de Stagirit, *logica* nu își are locul. Asta nu e o simplă întâmplare. Ea nu privește nici producerea a ceva (precum științele poietice), nici acțiunea morală (precum științele practice) și nici măcar nu are un conținut determinat, distinct de cel al metafizicii, fizicii sau matematicii (științele teoretice).

Logică se ocupă, în schimb, de *forma pe care trebuie să o aibă ori ce tip de raționament care ar pretinde să demonstreze ceva, în general, care se dorește a fi doveditor*. Logica arată, deci, cum înaintează gândirea atunci când gândește, care este structura raționamentului, care sunt elementele sale, cum se poate face o demonstrație, ce tipuri și feluri de demonstrații există, în ce fel sunt posibile și când.

Evident, ar fi posibil să se spună că logica este ea însăși o știință, în sensul că tocmai operațiunile gândirii reprezintă conținutul lor. Este vorba de acel *ens tamquam verum* (ființa logică) pe care Stagiritul a diferențiat-o efectiv.[1] Totuși, asta se potrivește numai parțial cu afirmațiile lui Aristotel, care numește logica „știință" numai în fugă și aproape accidental[2], și a considerat-o, mai degrabă ca studiu

[1] Cf. *Metafizica*, E 2-4.

[2] Cf. *Retorica*, A 4 1359 b 10, unde se vorbește de „știință analitică" (iar analitică este, pentru Aristotel, *logica*).

preliminar, adică o propedeutică generală la toate ştiinţele. De aceea termenul *órganon*, care înseamnă „instrument", introdus de Alexandru din Afrodisia pentru a desemna logica în complexul ei (şi folosit ulterior şi ca titlu pentru colecţia de scrieri aristotelice asupra logicii), defineşte bine conceptul şi scopul logicii aristotelice, care doreşte să ofere tocmai instrumentele mentale necesare pentru a înfrunta orice tip de studiu.[3]

Trebuie observat, totuşi, că termenul „logică" nu este folosit de Aristotel pentru a desemna ceea ce noi desemnăm prin ea. Acest termen provine din epoca lui Cicero (şi este, probabil, de origine stoică), dar s-a consolidat numai odată cu Alexandru.[4] Stagiritul numea logica „analitică", iar scrierile esenţiale ale *Organonului* sunt intitulate *Analiticele*.[5]

Analitica (din grecul *análysis*, care înseamnă *dezlegare, rezolvare*), explică metoda cu care noi, pornind de la o concluzie dată, o *rezolvăm* tocmai în elementele din care derivă, adică în premisele din care izvorăşte şi, deci, o întemeiem şi o justificăm. Analitica este, esenţialmente, doctrina silogismului şi, de fapt, ea constituie nucleul fundamental, axa în jurul căreia se aşează toate celelalte figuri ale logicii aristotelice. În rest, Stagiritul era perfect conştient că este descoperitorul silogismului. La sfârşitul *Respingerilor sofistice* ne spune că, în timp ce în privinţa retoricii există tratări multe şi vechi, în privinţa silogismului nu exista nimic.[6] Ceea ce înseamnă că din moment ce logica (în

---

[3] Vezi Th. Waitz, *Aristotelis Organon*, 2 voll., Lipsiae 1844-1846 (retipărită de Aalen 1965), vol. II, p. 293 sq.

[4] Vezi Ross, *Aristotel*, p. 29.

[5] Aristotel citează aceste lucrări când cu numele de *Analitice*, când cu cel de *Scrieri despre silogisme*; cf. M. Mignucci, *Aristotele, Gli Analitici Primi*, Napoli 1969, p. 40 şi nota 2.

[6] *Respingerile sofistice*, 34, 183 b 34 sqq; 184 a 8 sqq.

sens aristotelic) este concentrată complet asupra silogismului, tocmai descoperirea silogismului a făcut posibilă pentru Stagirit organizarea şi, deci, enuclearea întregii problematici logice şi, astfel, întemeierea logicii.

2. Schema generală a scrierilor logice şi naşterea logicii aristotelice

Pentru a ne putea orienta mai bine expunerea tematicii logice ar fi potrivit să trecem în revistă, în mare, schema generală care apare în scrierile aristotelice ce ne-au parvenit. Aceste scrieri cu siguranţă nu au fost compuse în ordinea în care posteritatea le-a ordonat în *Organon*[7]; cu toate acestea, tocmai această ordine sistematică este cea în care sunt citite. În centru, cum am spus, stau *Analiticele* (care pentru Aristotel erau, probabil, o singură operă)[8], care au fost destul de repede împărţite în *Analitica primă* şi *Analitica secundă*. Prima discută structura silogismului în general, diferitele sale figuri, şi diferitele sale feluri, considerând-o în mod formal, adică independent de valoarea sa de adevăr şi cercetând numai coerenţa formală a raţionamentului. (De fapt, poate foarte bine să existe un silogism corect formal, care, pornind de la premise determinate, deduce consecinţele care se impun din respectivele premise; dar dacă acele premise nu sunt adevărate, silogismul, chiar dacă este adevărat formal, ajunge la concluzii false). În *Analitica secundă*, în schimb, Aristotel

[7] A se vedea *status quaestionis* în Mignucci, *Aristotele, Analitici Primi*, p. 19 sqq. Vezi, de asemenea, V. Sainati, *Storia dell'Organon aristotelico*, Firenze 1968.

[8] Cf. Waitz, *Organon*, I, p. 366 sqq.

se ocupă de silogism, nu numai formal corect, ci şi adevărat, adică de silogismul ştiinţific, în care constă adevărata demonstraţie.

> Prin demonstraţie înţeleg un silogism ştiinţific, adică un silogism a cărui posesiune este prin ea însăşi ştiinţă. Admiţând acum că definiţia noastră a cunoaşterii ştiinţifice este corectă, cunoaşterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine şi mai înainte decât concluzia, ale cărei cauze sunt ele. Fără îndeplinirea acestor condiţii, principiile a ceea ce se demonstrează nu vor fi potrivite concluziei. Silogisme pot exista, este drept, şi fără aceste condiţii, dar astfel de silogisme, nefiind ştiinţifice, nu vor constitui niciodată o demonstraţie.[9]

În consecinţă, *Analitica secundă* se ocupă şi de premise, de felul în care sunt cunoscute, şi de problemele conexe ale definiţiei.

În *Topica*, Aristotel discută, în schimb, *silogismul dialectic*, adică silogismul care pleacă de la premise întemeiate numai pe *opinie*, respectiv pe elemente ce par acceptabile tuturor, sau cel puţin celor mai mulţi, şi care, în consecinţă, oferă numai argumentări pur *probabile*.

În fine, în *Respingerile sofistice*, care în realitate ar fi trebuit să fie ultima parte a *Topicii*[10], filosoful se ocupă de argumentaţiile sofiste.

---

[9] *Analitica secundă*, A 2, 71 b, 17-25. [trad. rom. de Mircea Florian, *Organon, volumul II*, Ed. IRI, 1998, p. 79]

[10] Waitz, în ediţia sa a *Organonului* le consideră ca fiind, fără îndoială, ultima carte (Iota) a *Topicii*; vezi justificarea pe care o oferă în volumul II, p. 528. Vezi şi indicaţiile date de Mignucci, *Aristotele, Analitici Primi*, p. 19, nota 2.

Pentru că silogismele sunt constituite din judecăți sau propoziții, iar acestea, la rândul lor, sunt constituite din concepte şi termeni, Aristotel a trebuit să se ocupe atât de unele cât şi de altele. De fapt, în *Categorii* şi în *De Interpretatione* se găsesc analize în această privință, în mod aproximativ, elementele cele mai simple ale propozițiilor, adică termenii şi conceptele prime şi judecata şi propoziția. De aceea li s-a părut întru totul natural celor care au sistematizat *Organonul*, aşezarea acestor tratate la începutul acesteia, ca şi când ar reprezenta introducerea la *Analitice* şi *Topica*. O astfel de legătură există, fără îndoială, dar este mult mai fragilă decât s-a crezut în trecut. În particular, trebuie să remarcăm că doctrina conceptului şi propoziției care este prezentată în tratatele logice clasice şi în mare parte a manualelor e rodul reelaborării ulterioare (mai ales medievale) a unor elemente luate din Aristotel.

În fine, trebuie să amintim, pentru a nu pierde din vedere sensul istoric al logicii aristotelice, că aceasta s-a născut dintr-o reflecție asupra felului de a raționa pe care filosofii precedenți l-au practicat, în special (după cum s-a văzut) pornind de la sofişti şi mai ales pornind de la felul de a raționa socratic, aşa cum a fost dezvoltat şi dus mai departe de Platon. Cu siguranță şi metoda matematică a fost un factor de influență, aşa cum o demonstrează terminologia însăşi folosită la numirea multor metode. Dar matematica nu a fost decât una din componente, şi nu există altă ştiință a cărei metodă să fi putut sugera lui Aristotel descoperirea sa. Logica aristotelică are, de aceea, o geneză specific filosofică: ea semnifică momentul în care logosul filosofic, după ce s-a maturizat complet prin structurarea tuturor problemelor, în felul în care am văzut, devine capabilă să se pună pe sine în discuție şi propria metodă de studiu şi, astfel, după ce a învățat să gândească ajunge să

stabilească ce este raţiunea însăşi, respectiv cum se face raţionarea, cum se gândeşte şi asupra ce.

Aceasta este o descoperire care ar fi destul ea singură să-i dea lui Aristotel unul din primele locuri în istoria gândirii occidentale.

3. Categoriile, termenii şi definiţiile

Tratatul *Categoriile* conţine, cum s-a spus, ceva ce corespunde cumva studiului celui mai simplu element al logicii. Dacă luăm propoziţii precum „omul aleargă" sau „omul învinge" şi le desfacem în elementele lor constitutive, adică despărţim subiectul de predicat, obţinem cuvinte „fără legătură", adică fără legătură cu propoziţia, precum „om", „învinge", „aleargă" (adică termeni necombinaţi, care combinându-se dau naştere la propoziţie). Or, spune Aristotel:

> Cuvintele fără nicio legătură înseamnă: *substanţă*, *cantitate*, *calitate*, *relaţie*, *loc*, *timp*, *poziţie*, *posesie*, *acţiune* sau *pasiune*.[11]

După cum se vede, este vorba de *categoriile* pe care noi deja le cunoaştem din *Metafizica*. Aici sunt înşirate în număr de zece (poate un omagiu pitagoreic adus decadei, numărul perfect), dar ştim că în realitate numărul mai exact este opt, pentru că „poziţia" şi „posesia" se subsumează altor categorii.

Or, dacă din punct de vedere metafizic, precum am văzut, categoriile reprezintă semnificaţiile fundamentale ale fiinţei,

[11] *Categorii*, 4, 1 b 25-27. [trad. rom. de Mircea Florian, *Organon, volumul I*, Ed. IRI, 1997, p. 97]

este clar că *din punct de vedere logic*, ele vor trebui să fie (şi în consecinţă) *genurile supreme la care să se poate raporta orice termen sau propoziţie*. Deci, pasajul de mai sus este foarte clar: dacă noi descompunem o propoziţie în termenii săi, toţi termenii şi fiecare vor trebui să se refere, în ultimă instanţă, la una din categorii. De aceea, categoriile, aşa cum redau semnificaţiile ultime ale fiinţei, la fel redau şi semnificaţiile ultime la care pot fi reduşi termenii unei propoziţii. Să luăm propoziţia „Socrate fuge" şi să o descompunem: obţinem „Socrate", care intră în categoria substanţă şi „aleargă" care intră în categoria „acţiune". Astfel, dacă spun „Socrate este acum în Liceu" şi descompun propoziţia, „în Liceu" va corespunde categoriei „loc", în timp ce „acum" se va referi la categoria „timp" şi aşa mai departe.

Categoria a fost tradusă de Boetius cu „predicament", dar traducerea exprimă numai parţial sensul termenului grec şi, nefiind complet adecvată, dă naştere la tot felul de dificultăţi, ce pot fi eliminate dacă se păstrează originalul. De fapt, prima categorie ţine mereu de subiect şi numai într-un mod impropriu poate ţine de predicat, ca atunci când spune „Socrate este un om" (adică: Socrate este o substanţă); celelalte ţin de predicat (sau, dacă se preferă, sunt figurile supreme ale tuturor predicatelor, genurile supreme pentru predicate). Şi în mod natural, din moment ce prima categorie constituie fiinţa pe care se sprijină fiinţele celorlalte categorii, prima categorie va fi subiect, iar celelalte categorii nu vor putea fi decât în funcţie de acest subiect, deci numai ele vor putea fi predicate în sens deplin.

Când noi ne oprim la termenii propoziţiei izolate şi luaţi fiecare separat, nu avem nici adevăr, nici falsitate. Aristotel spune:

> Niciunul din aceşti termeni nu implică, în şi prin sine, o afirmaţie sau o negaţie; numai prin legarea acestor termeni iau naştere propoziţii afirmative sau negative. Căci fiecare afirmare sau negare trebuie, după cum se ştie, să fie ori adevărată, ori falsă, pe când expresiile fără legătură, cum ar fi: „om", „alb", „aleargă", „învinge", nu pot fi nici adevărate, nici false.[12]

Ceea ce înseamnă exact asta: adevărul (sau falsul) nu se găseşte niciodată în termenii *luaţi câte unul*, ci *numai în afirmaţia care le leagă* şi în propoziţia care exprimă o astfel de conexiune.

În mod natural, din moment ce categoriile nu sunt pur şi simplu termenii care rezultă din descompunerea propoziţiei, ci genurile la care aceştia pot fi reduşi, sau de care aparţin, înseamnă că o categorie este primară şi nu poate fi redusă ulterior. Cel mult se poate spune că sunt „fiinţă", dar fiinţa nu este un gen (cum am avut ocazia să vedem) şi, deci, nu sunt definibile, tocmai pentru că nu există ceva mai general la care să putem face recurs pentru a le determina.

Am atins, astfel, problema definiţiei, pe care Aristotel nu o discută în *Categorii*, ci în *Analitica secundă* şi în alte scrieri. Totuşi, pentru că definiţia priveşte termenii şi conceptele, este potrivit să ne referim acum la ea, cum cere expunerea pe chestiuni.

Am spus despre categorii că nu pot fi definite, pentru că sunt foarte generale, pentru că sunt genurile supreme. Indefinibili sunt şi indivizii, din motivul opus, adică, pentru că sunt particulari şi se află la antipozii categoriilor: despre ei nu poate exista decât percepţie, adică o evidenţă pur empirică. Dar între categorii şi indivizi se găseşte o întreagă

[12] *Categorii*, 4, 2 a 4-10. [trad. rom., p. 97]

gamă de noțiuni și concepte, care merg de la mai general la mai puțin general, și sunt acelea care constituie, în mod normal, termenii judecăților și propozițiilor pe care le formulăm (numele care indică individul poate apărea numai ca subiect). Toți acești termeni, care stau între universalitatea categoriilor și particularitatea indivizilor noi îi cunoaștem, tocmai, prin intermediul definiției (*horismós*).

Ce înseamnă a defini? Nu înseamnă atât de mult a explica semnificația unui cuvânt, cât obiectul pe care cuvântul îl indică. De aceea se explică foarte bine definiția pe care Aristotel o dă definiției, ca „descrierea care exprimă esența", sau „descrierea care indică substanța lucrurilor".[13] Iar pentru a defini ceva este nevoie de „gen" și „diferență", spune Aristotel, sau, cu o formulă clasică ce exprimă gândirea aristotelică, de „gen proxim" și „diferență specifică".[14] Dacă vrem să aflăm ce înseamnă „om", este nevoie ca prin analiză să identificăm „genul proxim" în care intră, care nu este acela de „viețuitor" (și plantele sunt viețuitoare), ci „animal" (animalul are, pe lângă viață vegetativă și viață senzitivă), și apoi trebuie să analizăm „diferențele" care determină genul animal, până când găsim „diferența ultimă" distinctivă a omului, care este „rațional". Prin urmare, omul este „*animal* (genul proxim) *rațional* (diferență specifică)". Esența lucrurilor este dată de diferența ultimă care caracterizează genul.[15]

Evident, este valabil și în cazul definiției conceptelor singulare ce s-a spus legat de categorii: o definiție va fi validă sau nu, dar niciodată *adevărată* sau *falsă*, pentru că adevărat și fals implică mereu o unire sau separare de concepte, *iar asta se întâmplă numai într-o afirmație sau propoziție*, către care ne vom întoarce acum atenția.

---

[13] A se vedea diferitele locuri în care apar aceste definiții, indicate de Waitz, *Aristotelis Organon*, II, p. 398 sqq.

[14] Vezi pasajele în Waitz, *Aristotelis Organon*, II, p. 399.

[15] Cf. în special *Metafizica*, Z 12.

4. Propozițiile (*De Interpretatione*)

Când unim termenii (un substantiv şi un verb) între ei şi afirmăm sau negăm ceva despre altceva, atunci exprimăm o judecată. Judecata este, deci, un act prin care afirmăm sau negăm un concept despre alt concept, iar expresia logică a judecății este *enunțul* sau *propoziția*. Aristotel, de fapt, nu are o terminologie precisă în această privință: ceea ce noi numim judecată el indică mai degrabă prin *apóphasis* (negație) şi *katáphasis* (afirmație), adică prin termeni care indică operațiunile din care constă judecata, iar ceea ce noi numim *propoziție* el indică prin *prótasis*. Judecata şi propoziția constituie forma cea mai elementară de cunoaştere, acea formă care ne arată o legătură directă între un subiect şi un predicat. Adevărul şi falsul se nasc, prin urmare, odată cu judecata, adică odată cu negația sau afirmația: avem adevărul atunci când prin judecată se leagă ceea ce este legat (sau se desparte ce este despărțit), avem falsul când prin judecată se leagă ceea ce este despărțit (sau se desparte ce este legat). Enunțul sau propoziția care exprimă judecata exprimă, deci, mereu o afirmație sau negație, şi este fie adevărată fie falsă.[16] (Trebuie remarcat că nu orice frază este o propoziție de interes pentru logică: toate frazele care exprimă rugăciuni, invocații, exclamații şi alte asemenea, ies din sfera logicii şi privesc tipul de discurs poetic sau retoric; în sfera logicii intră numai discursurile *apofantice* sau declarative).[17]

Prima distincție care trebuie făcută în privința judecăților este cea între *judecățile afirmative* şi *judecățile negative*,

[16] Cf. *De Interpretatione*, cap. 1 şi 9.

[17] Cf. *De Interpretatione*, 4, 17 a 1-7.

având în vedere că a exprima o judecată înseamnă *a afirma* sau *nega* ceva. (Şi, fiindcă fiecărei afirmări a ceva i se opune negarea acestuia, iar între afirmaţie şi negaţie nu există cale de mijloc, în mod necesar una sau alta va fi adevărată).[18]

În ce priveşte ceea ce se va numi „cantitate", adică extensie (universalitate mai mare sau mai mică a subiectului), judecăţile se împart în *universale*, dacă se referă la un universal (de exemplu „toţi oamenii sunt albi"; sau „niciun om nu este alb"), *individuale* sau *singulare* dacă privesc individul (de exemplu: „Socrate este alb", sau „Socrate nu este alb"). În plus, poate exista o judecată care să se refere la un universal, dar care nu este universal, precum în cazul: „un om este alb" (sau „unii oameni sunt albi" şi negativele corespondente). Această judecată a fost denumită particulară. (În *Analitice*, Aristotel va vorbi, în schimb, despre judecăţi *indefinite*). Propoziţiile contradictorii universale şi cele singulare sunt mereu una adevărată şi una falsă; în schimb propoziţiile particulare contradictorii pot fi adevărate împreună (un om este alb, altul este ne-alb).[19]

De Interpretatione consideră, în sfârşit, *modul* în care se afirmă sau se neagă ceva sau altceva, deci *modalitatea* propoziţiilor. Noi nu doar conectăm un predicat şi un subiect şi îl deconectăm, spunând că este sau nu este, dar, uneori, specificăm şi *în ce fel* subiectul şi predicatul sunt legate sau nu: una e să se spună „acest subiect este în cutare fel", altceva este să se spună „acest subiect *trebuie să fie* în cutare fel" şi tot altceva e să se spună „acest subiect *poate să fie* în cutare fel". (Să dăm un exemplu ce poate să ne ilumineze în mod special: una e să se spună că

[18] Cf. *De Interpretatione*, 5-6.

[19] Cf. *De Interpretatione*, 7.

„Dumnezeu *este*", altceva e să se spună că „Dumnezeu *trebuie să fie*" şi altceva că „Dumnezeu *poate să fie*"). Aristotel reduce aceste propoziţii ce implică necesitate şi posibilitate la nivel de aserţiuni şi, astfel, are pentru necesitate propoziţia „A *este necesar* să fie B", pentru posibilitate „A *este posibil* să fie B". Formele negative corespunzătoare ar fi „*nu este necesar* ca A să fie B", şi „*nu este posibil* ca A să fie B". El dezvoltă apoi o serie complexă de consideraţii în privinţa propoziţiilor modale.[20]

În schimb, nu putem spune că identifică distincţia ulterioară între judecata *ipotetică* şi cea *disjunctivă*.

5. Silogismul

Când noi afirmăm sau negăm ceva despre altceva, adică exprimăm judecăţi şi formulăm propoziţii, noi încă nu raţionăm. Şi nici nu raţionăm, evident, atunci când formulăm o serie de judecăţi şi legăm între ele o serie de propoziţii ce nu sunt conectate între ele.

În schimb, raţionăm când trecem de la judecăţi la judecăţi, de la propoziţii la propoziţii, *care au între ele nişte determinate legături* şi care sunt, într-un fel, cauza una celeilalte, unele antecedente, altele consecvente. Nu există raţionament fără această legătură şi consecvenţialitate. Or, *silogismul* e tocmai raţionamentul perfect, adică acel raţionament în care concluzia la care se ajunge este, cu adevărat, consecinţa care decurge în mod necesar din antecedentă.

În general, într-un raţionament perfect, adică într-un silogism, trebuie să fie trei propoziţii, dintre care două servesc

[20] Cf. *De Interpretatione*, 9 sqq.

drept antecedente, deci sunt *premise*, iar a treia este consecința, deci concluzia care decurge din premise. În silogism sunt în joc mereu trei termeni, dintre care unul are rol de balama ce le unește pe celelalte două, cum vom vedea.

Să luăm exemplul clasic de silogism:

Dacă toți *oamenii* sunt *muritori*,
iar Socrate este *om*,
atunci Socrate este *muritor*.

După cum se poate vedea, faptul că *Socrate este muritor* e consecința care decurge în mod necesar după ce s-a stabilit că *orice om* este muritor și că Socrate este *om*. Unde „om" este termenul pe care se sprijină concluzia.

Se înțelege, deci, definiția celebră dată de Aristotel:

> Silogismul este o vorbire în care, dacă ceva a fost dat, altceva decât datul urmează cu necesitate din ceea ce a fost dat. Înțeleg prin expresia: din ceea ce a fost dat, că de aici rezultă totdeauna o consecință, iar prin această expresie din urmă, că nu mai este nevoie de niciun alt termen dinafară pentru a face consecința necesară.[21]

Acest pasaj a fost bine comentat de un cercetător italian: „Deci silogismul se caracterizează prin urmarea consecinței în mod necesar din antecedent, prin simplu fapt că acesta a fost pus. În acest sens, *premisele nu sunt cauza adevărului sau falsității, sau în general a conținutului* consecinței în sine, ci *a șirului*, astfel încât, asumată antecedenta nu poate

[21] *Analitica primă*, A 1, 24 b 18-22. [trad. rom. de Mircea Florian, *Organon, volumul I*, Ed. IRI, 1997, p. 251]

să nu urmeze din această consecință. Premisele silogistice au, de aceea, valoare de *ipoteză* și va fi nevoie, deci, să fie precedate de conjuncția «dacă»".[22] În cazul silogismului se pune problema *coerenței* raționamentului, valoarea de adevăr trebuie să fie în afara discuției, și va fi chemată în cauză, cum vom vedea, sub un alt aspect.

Și acum să ne întoarcem la exemplul dat. Prima dintre propoziții se numește *premisă majoră*, a doua *premisă minoră*, a treia *concluzie*. Cei doi termeni care sunt uniți în concluzie se numesc, primul (care este subiectul, Socrate) *extrema minoră*, a doua (care este predicatul, mortal) *extrema majoră*. Și fiindcă acești doi termeni sunt uniți între ei de un alt termen, care are rol de balama, acesta este numit *termen mediu*, adică termen care operează medierea.[23]

Dar Aristotel nu numai că a stabilit ce este silogismul, ci a și făcut o serie de distincții complexe a diferitelor „figuri" ale silogismelor și a diferitelor „moduri" valide ale fiecărei figuri.

Diferitele figuri (*schémata*) ale silogismelor sunt determinate de diferitele poziții pe care termenul mediu îl poate ocupa relativ la extremele din premise. Și pentru că mediul a) poate fi subiect în premisa majoră, predicat în cea minoră, sau b) predicat în premisa majoră, subiect în cea minoră, sau c) poate fi subiect în ambele premise, rezultă că vor exista *trei feluri de silogisme posibile*. Exemplul de mai sus face parte din prima categorie, care este, potrivit lui Aristotel, figura perfectă, pentru că este cea mai naturală, din moment ce înfățișează procesul de mediație în felul cel mai clar.

Dar având în vedere că propozițiile care au rol de premise pot să varieze după „cantitate", adică pot fi *universale* sau

---

[22] M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze 1965, p. 151.

[23] Cf. *Analitica primă*, A 4.

particulare, sau după „calitate", adică pot fi *afirmative* sau *negative*, rezultă că vor exista diferite combinații posibile pentru fiecare din cele trei figuri. Aristotel, cu o analiză punctuală, stabileşte care şi câte sunt aceste combinații posibile. Acestea sunt modurile silogismului. Concluziile Stagiritului sunt următoarele: există patru moduri valide pentru prima figură, patru pentru a doua şi şase pentru a treia.

Despre distincțiile ulterioare dintre silogismele perfecte şi imperfecte, despre modul în care cele din urmă se reduc la primele, despre reducerea la prima figură a silogismelor aparținând celorlalte figuri şi în ce priveşte regulile ce se referă la transformarea propozițiilor pentru efectuarea acestor transformări, nu este cazul să vorbim aici.

Nu este nici cazul să intrăm în problema silogismelor *modale* pe care Stagiritul le abordează, adică în problemele relative ale silogismelor ce țin cont de *modalitatea* propozițiilor cu rol de premise (adică în funcție de faptul că sunt *simple existențe*, sau implică modalitatea *necesității*, sau a *posibilității*) cu toate combinațiile aferente. Aceasta este partea cea mai disputată şi mai criticată a silogisticii aristotelice.[24]

În fine, aşa cum Aristotel nu a recunoscut propozițiile *ipotetice* şi *disjunctive*, tot astfel *nu a putut furniza o doctrină a silogismului ipotetic şi disjunctiv*.

[24] Pentru toate aceste probleme, ce au fost doar enunțate aici, cititorul va găsi explicațiile şi aprofundările necesare în Introducerea şi comentariul lui Mignucci, pe care l-am citat de mai multe ori.

6. Silogismul ştiinţific sau demonstraţia

Prin urmare, silogismul ca atare arată fie esenţa felului de a raţiona, fie structura inferenţei, şi drept urmare, cum s-a văzut, *nu are legătură cu valoarea de adevăr a premiselor* (deci şi a concluziilor). În schimb, silogismul „ştiinţific" sau „demonstrativ" se diferenţiază de silogism în general tocmai prin faptul că *priveşte nu numai corectitudinea formală a inferenţei, ci şi valoarea de adevăr a premiselor* (şi consecinţelor). Mignucci spune bine: „Procedeul silogistic propriu ştiinţei se numeşte demonstraţie. Acesta este un tip particular de silogism, care se diferenţiază de silogism, evident, nu prin formă, altfel nu ar fi silogism adevărat, ci prin *conţinutul* premiselor asumate. În cazul demonstraţiei, de fapt, premisele trebuie să fie mereu adevărate, ceea ce nu este cazul pentru silogism ca atare, pentru că în acest ultim caz este important numai dacă o anumită consecinţă urmează sau nu premiselor puse, prin simplul fapt că acestea sunt puse, indiferent de valoarea lor de adevăr. În cazul demonstraţiei, în schimb, fiind vorba de procedeul care conduce la ştiinţa consecinţei, adică la a şti dacă ce se spune în consecinţă este sau nu aşa, trebuie asumat un antecedent adevărat, având în vedere că din adevăr decurge în mod necesar adevărul".[25]

Prin urmare, ştiinţa implică, pe lângă *corectitudinea* formală, *adevărul* conţinutului premiselor.

Dar să citim un pasaj din *Analitica secundă* în privinţa acestui punct fundamental, pe care l-am reprodus deja parţial mai sus:

[25] Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, p. 110.

Suntem de părere că avem cunoaştere absolută despre un lucru nu în felul sofiştilor, adică una accidentală, când credem că cunoaştem cauza de care depinde lucrul, anume ca fiind cauza lui şi nu a altuia, şi apoi, când am înţeles că este imposibil ca el să fie altfel decât este. Este evident acum că cunoaşterea ştiinţifică este de acest fel. Martori suni şi acei care nu ştiu, ca şi acei care ştiu, întrucât cei dintâi îşi închipuie numai că sunt, pe când cei din urmă sunt actual în condiţia descrisă. Prin urmare, obiectul propriu al ştiinţei absolute este ceva care nu poate fi altfel decât este.

Dacă mai există şi un alt mod de cunoaştere, va fi discutat mai târziu. Ceea ce vreau să afirm acum, este că *noi cunoaştem şi prin demonstraţie*. Prin demonstraţie înţeleg un silogism ştiinţific, adică un silogism a cărui posesiune este prin ea însăşi ştiinţă. Admiţând acum că definiţia noastră a cunoaşterii ştiinţifice este corectă, cunoaşterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine şi mai înainte decât concluzia, ale cărei cauze sunt ele. Fără îndeplinirea acestor condiţii, principiile a ceea ce se demonstrează nu vor fi potrivite concluziei. Silogisme pot exista, este drept, şi fără aceste condiţii, dar *astfel de silogisme, nefiind ştiinţifice, nu vor constitui niciodată o demonstraţie*.[26]

Pasajul arată, într-o manieră paradigmatică, care este ideea aristotelică a ştiinţei. Aceasta este, esenţialmente, un proces discursiv care tinde să determine *de ce*-ul sau cauza şi, dintre cele patru cauze pe care le cunoaştem, mai ales *cauza formală* sau *esenţa*. Aceasta este, în fapt, cauza

[26] *Analitica secundă*, A 2, 71 b 9-25. [trad. rom. de Mircea Florian, *Organon, volumul II*, Ed. IRI, 1998, pp. 78-79]

fundamentală, în măsura în care, exprimând esența sau natura a ceva, reprezintă tocmai acel „mediu" în virtutea căruia noi stabilim conexiunea necesară a anumitor proprietăți cu un subiect dat. Se înțelege, de aceea, care este înțelesul unei celebre afirmații a Stagiritului, din *Metafizica*:

> *Precum în cazul silogismelor, Ființa* [*substanța, n.tr.*] este principiul tuturor: într-adevăr, dacă *silogismele pornesc de la esență*, /tot de la esență/ pornesc, aici, generările.[27]

Prin urmare, substanța (sau esența, forma, *eidos*) așa cum se află în centrul metafizicii și fizicii, se află și în centrul teoriei științifice, adică a întregului sistem aristotelic. În timp ce silogismul aristotelic în general implică un grad de formalism elevat, silogismul științific, adică demonstrația științifică, *este aproape complet legată de concepția metafizică a substanței*, iar știința aristotelică se dorește a fi căutarea substanței și a tuturor legăturilor pe care le implică. Acesta este un punct de vedere sensibil diferit de cel al științelor epocii moderne.

Pasajul pe care l-am citit arată, în plus, un al doilea punct fundamental, adică felul în care trebuie să fie premisele silogismului științific sau demonstrația. În primul rând, trebuie să fie *adevărate*, pentru motivele pe care le-am arătat pe larg. Mai trebuie să fie *prime*, adică să nu aibă nevoie de demonstrații ulterioare, *mai cunoscute* și *anterioare*, adică inteligibile în sine și clare și mai universale decât concluziile, pentru că trebuie să îi conțină rațiunea.

---

[27] *Metafizica*, Z 9, 1034 a 30-31. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 241]

Astfel ajungem la un punct foarte delicat al doctrinei aristotelice a ştiinţei. De fapt, apare o problemă: *în ce fel cunoaştem premisele*? Cu siguranţă nu prin silogisme ulterioare, pentru că altfel s-ar merge la infinit. E nevoie, deci, de o altă cale. Care este această cale?

7. Cunoaşterea imediată

Silogismul este, în esenţă, un procedeu *deductiv*, în măsura în care caută adevăruri particulare pornind de la adevăruri universale. Dar cum se ajunge la adevărurile universale? Aristotel ne vorbeşte de *inducţie* şi *intuiţie* ca procedee oarecum opuse celui silogistic, dar care sunt presupuse, în orice caz, de silogismul însuşi.

Inducţia (ἐπαγωγή) este procedeul prin care se trece de la particular la universal. În ciuda faptului că Aristotel în *Analitice*[28] încearcă să trateze şi inducţia în mod silogistic, nu numai că nu reuşeşte, dar această tentativă rămâne complet izolată şi el recunoaşte de obicei că inducţia nu este un raţionament, ci un „a fi condus" de la particular la universal printr-un fel de viziune imediată, sau de o intuiţie, sau oricum s-ar dori să se numească această cunoaştere nemediată, sau, dacă se doreşte, de la acest procedeu în care „mediul" este dat într-un fel de experienţa cazurilor particulare (în esenţă inducţia este procesul de abstracţie).[29]

Intuiţia este, în schimb, ridicarea la principiile prime. Prin urmare, şi Aristotel admite intelectul intuitiv. Citim în *Analitica secundă*:

[28] *Analitica primă*, B 23.

[29] A se vedea pasajele indicate de Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 264 a.

> Deoarece printre facultățile intelectului, cu ajutorul cărora cunoaștem adevărul, unele sunt totdeauna adevărate, iar altele sunt expuse erorii, de exemplu opinia și raționamentul, în timp ce știința și *intelectul intuitiv* sunt totdeauna adevărate, deoarece *nicio altă facultate, în afară de intelectul intuitiv, nu este mai exactă decât știința*, urmează că nu există o știință a principiilor. De asemenea, trebuie să avem în vedere că principiile sunt mai sigure decât concluziile demonstrației și că orice știință se fundează pe principii. Deoarece totuși *numai intelectul intuitiv este mai adevărat decât știința*, principiile sunt obiectul intelectului intuitiv. Aceasta este adevărat și din motivul că demonstrația nu este principiul demonstrației, deci nici știința nu este principiul științei. Dacă, în afară de știință, nu posedăm nicio altă facultate de a cunoaște adevărul, *intelectul intuitiv trebuie să fie principiul științei*. Astfel, intelectul intuitiv este principiul principiului științei, întocmai cum totalitatea științei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor.[30]

O pagină care dă dreptate, după cum se vede, situației de fond a platonismului: cunoașterea discursivă presupune înaintea ei o cunoaștere nediscursivă, posibilitatea cunoașterii mediate presupune necesitatea unei cunoașteri imediate.

8. Principiile demonstrației

Prin urmare, premisele și principiile demonstrației sunt atinse prin intuiție sau inducție. Legat de asta trebuie menționat că fiecare știință va asuma, înainte de toate,

[30] *Analitica secundă*, B 19, 100 b 5-17. [trad. rom. de Mircea Florian, *Organon, volumul II*, Ed. IRI, 1998, p. 235]

premise şi principii proprii, adică premise şi principii care îi sunt specifice numai şi numai ei.

În primul rând, se va asuma existenţa cadrului sau, mai bine (în termeni logici), existenţa *subiectului* în jurul căruia se vor aduna toate determinaţiile sale, pe care Aristotel îl numeşte *gen-subiect*. De exemplu, aritmetica va asuma existenţa unităţii şi numărului, geometria existenţa extensiei spaţiale şi aşa mai departe; şi fiecare din ştiinţe caracterizează subiectul său prin *definiţie*.

În al doilea rând, fiecare ştiinţă va defini semnificaţia unei serii de termeni care îi aparţin (aritmetica, de exemplu, va defini semnificaţia parului şi a imparului etc.; geometria va defini semnificaţia comensurabilului şi incomensurabilului etc.), dar *nu* va asuma *existenţa* acestora, ci o *va demonstra*, dovedind, tocmai, că este vorba de *caracteristici* care ţin de obiectul său.

În al treilea rând, pentru a putea face asta, ştiinţele vor trebui să folosească anumite „axiome", adică propoziţii adevărate de adevăr intuitiv, iar acestea sunt principiile *în baza cărora se face demonstraţia*. Un exemplu de axiomă este acesta: „dacă din egali se scade în mod egal, cei rămaşi vor fi egali".

De aceea, spune Aristotel:

> În adevăr, oricare ştiinţă demonstrativă presupune trei elemente: 1) *ceea ce ea pune de la început ca existent* (adică *genul* ale cărui atribute esenţiale ea le examinează [caracteristicile esenţiale]); 2) *aşa-numitele axiome*, care sunt premisele prime ale demonstraţiei sale; 3) *atributele* al căror înţeles îl acceptă ştiinţa. Totuşi, unele ştiinţe pot foarte bine să treacă cu vederea, fără neajunsuri, unele din aceste elemente.[31]

[31] *Analitica secundă*, A 10, 76 b 11-16. [trad. rom., p. 106]

Între axiome există unele care sunt „comune" mai multor ştiinţe (precum axioma citată), altele sunt comune tuturor ştiinţelor, fără excepţie, cum ar fi principiul non-contradicţiei (nu se poate afirma sau nega despre acelaşi subiect în acelaşi timp şi sub acelaşi raport două predicate contradictorii), şi principiul terţului exclus, care este strâns legat de cel al non-contradicţiei (nu poate exista un termen mediu între două contradictorii). Este vorba de faimoasele principii transcendentale, adică valabile pentru orice formă de gândire ca atare (pentru că sunt valabile pentru orice fiinţă, ca atare), cunoscute în sine, deci primele cunoscute, despre care Aristotel discută explicit şi amplu în celebra carte a patra a *Metafizicii*. Acestea sunt condiţiile incondiţionate de orice demonstraţie (şi sunt, evident, nedemonstrabile, pentru că orice formă de demonstraţie le presupune structural).[32] Principiul identităţii, implicit în doctrina lui Aristotel, nu este discutat explicit.

9. Raţionamentul dialectic, Raţionamentele eristice şi paralogismele

Am văzut că teoria *silogismului în general* priveşte corectitudinea pur formală a inferenţei: în schimb teoria *silogismului ştiinţific*, sau demonstraţia, priveşte şi valoarea de adevăr a inferenţei, care, precum ştim, depinde de adevărul premiselor. Avem silogismul ştiinţific numai când premisele sunt adevărate şi au trăsăturile examinate mai sus. *Când premisele sunt numai probabile, în loc să fie adevărate, adică se sprijină pe opinie, atunci avem raţionamentul dialectic*, pe care Aristotel îl studiază în *Topica*.

[32] A se vedea *Metafizica*, Γ 3-8 şi comentariul nostru, vol. I, pp. 329-357.

Scopul acestui tratat este explicat de Aristotel în felul următor:

> Scopul tratatului nostru este de a găsi o metodă, prin care putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la *propoziții probabile*, şi prin care putem evita de a cădea în contradicție, când trebuie să apărăm o argumentare.
>
> De aceea, ca să înțelegem ce este *raționamentul dialectic*, trebuie să arătăm mai întâi ce este raționamentul şi care sunt felurile sale, căci acesta este obiectul cercetării noastre în tratatul de față.
>
> Raționamentul este o vorbire, în care din anumite lucruri date rezultă cu necesitate altceva, pe temeiul celor date. El este o demonstrație când raționamentul este obținut din premise adevărate şi prime sau din premise a căror cunoaştere derivă din premise adevărate şi prime. *Dimpotrivă, este dialectic raționamentul care rezultă din premise probabile.*
>
> Sunt adevărate şi prime premisele care insuflă încredere nu prin ceva străin lor, ci prin ele însele. Căci la principii nu trebuie să căutăm mai departe pentru ce sunt aşa, ci fiecare principiu are izvorul certitudinii în el însuşi. *Sunt probabile premisele care sunt acceptate sau de toți, sau de majoritate, sau de cei înțelepți, iar dintre cei înțelepți, sau de toți, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă.*[33]

Raționamentul dialectic, potrivit lui Aristotel, serveşte la a ne face capabili să dezbatem şi, în particular, la a individua, când discutăm cu persoane obişnuite sau chiar şi cu persoane învățate, care sunt punctele lor

[33] *Topica*, A 1, 100 a 18 - b 23. [trad. rom. de Mircea Florian, *Organon, volumul II*, Ed. IRI, 1998, pp. 297-299]

de pornire şi cât de mult se potrivesc, sau nu se potrivesc lor concluziile pe care le trag, nu privind dintr-o perspectivă diferită, ci tocmai din punctul lor de vedere: ne învaţă, deci, să discutăm cu alţii, oferindu-ne instrumente pentru a ne pune în sintonie cu aceştia. În plus, foloseşte ştiinţei nu numai pentru a dezbate corect aspectele pro şi contra ale diferitelor chestiuni, ci şi pentru a adeveri principiile prime, care sunt, după cum ştim, indeductibile silogistic, pot fi atinse numai intuitiv sau inductiv, dar fie inducţia, fie justificarea unei intuiţii presupun o discuţie cu opiniile celor mai mulţi sau ale celor învăţaţi.

> În sfârşit, el poate fi de folos şi pentru cunoaşterea a ceea ce este primordial în principiile fiecărei ştiinţe. În adevăr, este imposibil să raţionăm asupra acestui punct, sprijiniţi pe principiile care sunt proprii ştiinţei date, fiindcă principiile se află la începutul tuturor lucrurilor. Mai degrabă *trebuie să recurgem aici la opiniile probabile asupra obiectului dat, pentru a explica principiile.* Aceasta este sarcina specifică sau cea mai potrivită a dialecticii. Căci, fiind arta de a cerceta, ea ne îndrumă spre principiile tuturor ştiinţelor.[34]

După cum se vede, la Aristotel „dialectica" asumă o semnificaţie foarte diferită de cea a lui Platon (sau, dacă se doreşte, are o semnificaţie mai slabă şi mai puţin specifică decât îi dădea Platon, având în vedere că, pentru el, dialectica era mai ales ştiinţa raporturilor dintre Idei). Dar *Topica* nu aprofundează acest al doilea punct şi se limitează mai ales la primul şi, în consecinţă, se afundă mult în retorică.[35]

---

[34] *Topica*, A 2, 101 a 36 - b 4. [trad. rom., pp. 302-303]

[35] Pentru o expunere punctuală a „dialecticii" aristotelice, vezi C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, Torino 1955, cap. IV, *passim*.

Termenul „topice" (τόποι) semnifică *locuri* şi indică metaforic nişte cadre ideale în care intră şi din care sunt luate argumentele, ca *sedes et quasi domicilia argumentorum*, cum va spune Cicero.[36]

Astfel, *Topica* descrie „ascunzătorile din care raţionamentul dialectic trebuie să-şi scoată la lumină argumentele", cum bine spune Ross, care evaluează corect această operă aristotelică, ce este de departe cea mai puţin stimulantă dintre cele ce compun *Organonul*: „Discuţia aparţine unui mod de gândire apus; el reprezintă unul dintre ultimele eforturi ale acelei mişcări a spiritului grecesc către o cultură universală care încearcă să discute orice fel de subiect fără a-i studia principiile prime proprii lui, cunoscut de noi sub numele de mişcarea sofistă. Ceea ce îl deosebeşte pe Aristotel de sofişti, cel puţin aşa cum sunt ei descrişi atât de el, cât şi de Platon, este că scopul său e de a-i ajuta pe cei care-l audiau şi pe cei care-l citeau, nu să câştige foloase sau glorie printr-o falsă aparenţă de înţelepciune, ci să discute chestiuni într-o manieră pe cât se poate de inteligentă în condiţiile în care nu se deţin cunoştinţe speciale. El însuşi a indicat o cale mai bună, cea a ştiinţei; chiar *Analiticile* sale au făcut ca *Topica* să devină depăşită".[37]

În fine, un raţionament, pe lângă premisele ce se sprijină pe opinie, poate deriva şi din premise care par întemeiate pe opinie (dar care nu sunt, în realitate), şi atunci avem raţionamentul eristic. De asemenea există şi cazul unor *raţionamente aparente*, ce *par a ajunge la o concluzie, dar în realitate ajung la respectiva concluzie numai printr-o eroare*, caz în care avem de-a face cu *paralogisme*, adică nişte *raţionamente*

[36] Cicero, *De oratore*, 2, 39, 162 (cf. Aristotel, *Topice*, H, la sfârşit).

[37] D. Ross, *Aristotel*, p. 59.

eronate. Ei bine, *Respingerile sofiste* (ce sunt considerate ultima carte din *Topica*[38]) studiază tocmai respingerile (*élenchos* înseamnă respingere) sofiste sau caduce. (După cum am văzut în primul volum, sofişti erau identificaţi în general cu cei mai netrebnici dintre ei, adică eriştii, care nu doreau decât să se certe cu interlocutorul folosind argumente invalide). Respingerea corectă este un raţionament al cărui concluzie contrazice concluzia adversarului; respingerile sofiştilor, în schimb (şi în general argumentaţiile lor), erau astfel încât *păreau* corecte, dar în realitate nu erau şi se foloseau de o serie de trucuri pentru a păcăli pe neştiutori. *Respingerile sofiste* studiază pe toate părţile aceste păcăleli posibile cu o perspicacitate remarcabilă şi studiază paralogismele cele mai caracteristice care decurg.

10. Logica şi realitatea

S-a repetat *ad nauseam* de către mulţi cercetători că logica aristotelică este cumva detaşată de real: logica se referă la *universal*, realitatea este, în schimb substanţă *individuală* şi *particulară*, universalul nu este real, realul nu poate fi logicizat. Dacă ar fi aşa, realul ar aluneca complet din prinsoarea logicii. De fapt, lucrurile nu stau aşa. O astfel de interpretare presupune ca *substanţa primă* aristotelică să fie individul empiric, ceea ce nu este adevărat, cum ştim. Individul este *sinol* de materie şi formă. Şi dacă, într-un anume sens, substanţa este sinol, *în sensul mai tare* (în sens propriu-zis ontologic şi metafizic, deci primar) *substanţa este formă sau esenţă care determină materia*.[39]

[38] Cf. supra, nota 10.

[39] În *Metafizica*, Z 7, 1032 b 1 sqq. Aristotel spune fără ocolişuri: „numesc „configuraţie" (*eídos*) esenţa fiecărui lucru şi Fiinţa [substanţa, *n.tr.*] sa primă". [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 237]

Sinolul este un τόδε τι, adică *ceva determinat inteligibil*. În măsura în care este cuprins de gândire acesta *devine* universal, în sensul că structura ontologică care determină un lucru devine concept ce se poate referi la mai multe lucruri, deci poate fi predicat despre mai multe subiecte (despre toate care au respectiva structură). Forma ontologică devine, astfel, *specie* logică.

Operațiile mentale ulterioare, analizând formele, descoperă posibilități structurale de a le cuprinde în genuri; care reprezintă universali mai ampli şi care sunt precum o materie logică sau inteligibilă a cărei formă este specificarea, iar genurile se lărgesc în universalitate până la categorii (genurile supreme). Deasupra categoriilor gândirea descoperă încă un universal care nu mai este dat de un gen, ci de un raport analogic: este vorba de *ființă* şi *unu*. Dar astfel de operații ale gândirii nu au numai valoare nominală, pentru că se întemeiază pe structura însăşi a realului, care este o structură *eidetică*, precum am văzut punctual în metafizica.[40]

După cum se ştie, Kant a susținut că logica aristotelică (pe care el o înțelegea ca logică pur formală) s-a născut perfectă. După descoperirile logicii simbolice nimeni nu mai poate repeta această afirmație, având în vedere că aplicația simbolurilor a scurtat enorm de mult calculul logic şi a modificat mult lucrurile. În plus, cu greu se poate spune că raționamentul ar fi forma proprie a oricărei meditații şi inferențe, cum credea Aristotel. Dar oricare ar fi obiecțiile față de logica aristotelică, şi oricât adevăr s-ar găsi în *Noul organon* al lui Bacon, în *Sistemul de logică* al lui Stuart Mill, ca şi în

[40] Trimitem, pentru toate aprofundările necesare, la comentariul nostru la cartea Z a *Metafizicii*; cartea Z este cu adevărat esențială pentru întreaga gândire aristotelică. Logica (ca şi orice altă ramură a speculației aristotelice) nu poate fi înțeleasă decât pe baza doctrinei substanței-formă aşa cum este prezentată în această carte.

diferitele forme de logică de la cea transcendentală kantiană la logica raţiunii hegeliene (logica infinitului) sau, în fine, la logica metodologiilor ştiinţelor moderne, este sigur că logica occidentală în complexul său are rădăcinile sale în *Organonul* lui Aristotel, care, prin urmare, cum am spus mai sus, rămâne o piatră de hotar în istoria gândirii occidentale.

II. RETORICA

1. Geneza platoniciană a retoricii aristotelice

Studiile asupra retoricii au o istorie considerabilă chiar înainte de Aristotel, începând cu Gorgias (care a fost primul ce a încercat să îi dea o definiție și să o elaboreze teoretic) până la Platon (care, după ce a condamnat-o răspicat, cum am văzut, a încercat să o recupereze parțial). Mai mult, tocmai retorica a fost subiectul cu care Aristotel l-a abordat în prima sa operă scrisă, *Greierele* (ce i-a adus, foarte repede, însărcinarea din partea lui Platon de a ține lecții pe această temă în cadrul Academiei). În *Greierele*, Aristotel lua poziție împotriva lui Isocrate și a retoricii isocratice, apărând idealul filosofic al paideiei platoniciene și pare să asume acea perspectivă pe care Platon însuși o exprimase cu privire la retorică în *Phaidros*.[1]

Chiar și în tratatul *Retorica*, Stagiritul menține aceeași concepție de fond. Retorica, dacă este să fie retorică autentică, nu se poate disocia de ce este adevărat și drept și să se fondeze pe mișcarea sentimentelor. Retorul trebuie să cunoască subiectul asupra căruia încearcă să convingă, așa cum trebuie să cunoască sufletul ascultătorilor în care trebuie să facă să se nască persuadarea. Deci, adevărata artă retorică trebuie să presupună valori teoretice și morale, și pe acestea ar trebui să se întemeieze la limită.

[1] Pentru o reconstituire a lucrării *Greierele*, a se vedea Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, p. 159 sqq.

De ceva vreme cercetătorii au observat faptul (aceasta nu este decât o confirmare particulară a interpretării generale la Aristotel pe care o oferim) că retorica aristotelică „poate fi considerată intenţia de a realiza idealul expus de Platon în *Phaidros*".[2] De fapt, dintr-un capăt în celălalt al tratatului său, Stagiritul se arată ferm convins că retorica nu poate şi nu trebuie să fie decât în serviciul adevărului, dreptăţii şi binelui. El scrie explicit:

> [...] retorica este utilă fiindcă lucrurile adevărate şi lucrurile drepte sunt, prin natura lor, mai puternice decât contrariile lor, astfel încât, dacă deciziile judecătorilor nu sunt consecvente, atunci pledanţii sunt învinşi în mod necesar din cauza lor înşile.[3]

Dar să vedem care este natura şi trăsăturile specifice ale retoricii.

2. Definiţia retoricii şi rapoartele ei cu dialectica, etica şi politica

Aristotel, ca şi Platon, este ferm convins, în primul rând, că retorica nu are menirea de *a învăţa* sau *a instrui* în ce priveşte adevărul sau valorile etico-politice în general, nici în ce priveşte adevărul şi valorile particulare: aceasta este menirea filosofiei, pe de o parte, şi a ştiinţelor şi artelor particulare, pe de altă parte. Scopul retoricii, în schimb, este acela de „a convinge" sau, mai exact, acela de *a descoperi*

[2] Gomperz, *Pensatori greci*, IV, p. 617.

[3] *Retorica*, A 1, 1355 a 20-23. [trad. rom. de Maria-Cristina Andrieş, *Retorica*, ed. IRI, 2004, p. 87]

care sunt metodele şi mijloacele pentru a convinge, în general, asupra oricărui subiect. Scrie Stagiritul:

> Fie, deci, retorica o facultate de a cerceta, pentru fiecare caz în parte, ceea ce poate fi capabil de a convinge. Iar aceasta nu este funcţia niciunei alte arte; căci fiecare din celelalte arte este instructivă şi persuasivă în ceea ce priveşte obiectul ei propriu, ca de exemplu, medicina relativ la stările de sănătate şi de boală, sau geometria cu privire la schimbările survenite în rândul mărimilor, sau aritmetica referitor la numere, şi la fel, toate celelalte arte şi ştiinţe; în schimb retorica pare să aibă, ca să spunem aşa, facultatea de a cerceta în privinţa unei chestiuni date ceea ce este capabil de convingere [...][4]

Retorica este, prin urmare, un fel de metodologie a persuadării, o artă care analizează şi defineşte procedeele prin care omul caută să convingă alţi oameni şi individuează structura fundamentală a acesteia. De aceea, *sub aspect formal,* retorica prezintă analogii cu logica, ce studiază structurile gândirii şi raţionării şi, în particular, ea prezintă analogii cu acea parte a logicii pe care Aristotel a numit-o „dialectică". De fapt, cum s-a văzut, dialectica studiază structurile gândirii şi raţionării care pleacă nu de la elemente fundamentate ştiinţific, ci de la elemente *întemeiate pe opinie*, adică de la acele elemente care apar *acceptabile tuturor sau marii majorităţi a oamenilor*. Analog, retorica studiază acele procedee prin care oamenii consiliază, acuză şi apără, elogiază (toate acestea sunt, de fapt, activităţi specifice persuadării) în general, nu pornind de la cunoştinţe ştiinţifice, ci de la opinii probabile.

[4] *Retorica*, A 2, 1355 b 26-34. [trad. rom., p. 91]

Retorica, însă, dacă *din punct de vedere al formei* își are contrapartea în dialectică, din punct de vedere al conținutului își are contrapartea în etică și în politică. De fapt, dacă este adevărat că ea, în sine, privește structura persuasiunii în general, este la fel de adevărat că oamenii exercită activitatea lor de persuadare mai ales în tribunale (pentru a acuza sau apăra), în adunări (pentru a sfătui sau a face să fie adoptate anumite decizii) și, în general, pentru a lăuda sau a dojeni (în privința binelui și răului, virtuții și viciului); or, toate acestea, cum se vede, au legătură cu etica și politica.

În concluzie vom spune că retorica este corespondentul analogic și echivalent al dialecticii, *privită din perspectiva structurii sale teoretice*, adică a procedeului său formal; ea, însă, pare să fie strâns legată de etică și politică (și, în parte, cu psihologia), *din punct de vedere al sferei sale de aplicație.*

De aceea Aristotel poate să tragă în mod corect concluzia următoare:

> [...] astfel încât rezultă că retorica este ca o ramură a dialecticii și a științei despre caractere, pe care este drept să o numim politică.[5]

3. Diferitele argumente de persuadare

Distincția dintre aspectul *formal* și aspectul *de conținut* al retoricii, dincolo de a fi importantă pentru a înțelege raportul cu dialectica, pe de o parte, și științele etico-politice, pe de alta, este fundamentală pentru a înțelege tratarea aristotelică a retoricii în mod integral și mobilitatea cu care aceasta trece

[5] *Retorica*, A 2, 1356 a 25-27. [trad. rom., p. 93]

de pe un plan pe altul, ca şi diferitele întretăieri de consideraţii metodologice cu consideraţiuni etico-politice şi chiar psihologice.

Referindu-se la aspectul formal al retoricii, Aristotel distinge, înainte de toate, argumentele persuasive *netehnice* de cele *tehnice*. Argumentaţiile netehnice (textul legilor, mărturiile, convenţiile, declaraţiile date sub tortură, jurămintele) sunt date de la început şi nu trebuie să le căutăm noi (ne putem folosi de ele fără să fie nevoie să le căutăm).[6] În schimb, argumentaţiile tehnice sunt cele specifice retorului şi sunt de trei feluri, în funcţie de faptul că a) privesc oratorul şi ţintesc să-i dea credibilitate, sau b) tind să atingă sufletul ascultătorului pentru a-l convinge prin apel la emoţii, sau c) bat monedă pe valoarea intrinsecă şi eficacitatea argumentaţiei înseşi. Iată cum motivează Aristotel această distincţie:

> Există trei feluri de dovezi procurate cu ajutorul discursului: primul constă în caracterul vorbitorului, al doilea – în punerea auditoriului într-o anume dispoziţie, al treilea – în discursul însuşi, datorită faptului că el demonstrează sau pare a demonstra.
>
> Convingem, aşadar, prin intermediul caracterului vorbitorului, atunci când discursul este rostit astfel încât să îl facă pe vorbitor demn de încredere; căci noi ne încredem în oamenii aleşi mai mult şi mai prompt, pe de o parte în general, în privinţa tuturor chestiunilor, şi pe de altă parte, în întregime, în probleme care nu prezintă certitudine, ci îndoială. Trebuie, însă, ca acest lucru să rezulte cu ajutorul discursului, şi nu datorită unei decizii anterioare, cum că vorbitorul are un caracter anume; ca atare, nu este aşa cum admit unii dintre autorii de tehnici, că cinstea vorbitorului nu contribuie deloc în cadrul artei

[6] Cf. *Retorica*, A 2, 1355 b 35 sqq.; A 15, 1375 a 22 sqq.

> retorice la realizarea convingerii, ci, dimpotrivă, caracterul constituie, ca să spunem aşa, aproape cea mai eficace dovadă. Convingerea este produsă prin mijlocirea auditoriului, atunci când aceştia sunt împinşi de discurs la o pasiune; căci noi producem judecăţi în mod diferit, după cum simţim durere sau plăcere, prietenie sau ură; [...] În sfârşit, oamenii capătă încredere în noi prin intermediul discursului, când dovedim adevărul sau verosimilul din mijloacele capabile de convingere potrivite cu fiecare caz în parte.[7]

Or, retorii s-au concentrat destul de puţin asupra primului punct şi au ignorat chiar ultimul, concentrându-şi toată atenţia asupra celui de-al doilea punct, adică asupra influenţării sentimentelor. Aristotel, însă, face referite la toate trei direcţiile, punând accentul pe al treilea punct ca fiind cel mai valid.

Referitor la primul punct, respectiv caracterul oratorului, Stagiritul arată în ce fel, pentru a fi credibil şi persuasiv, un orator trebuie să fie dotat, sau să pară dotat, cu înţelepciune, onestitate şi bunăvoinţă. De fapt, oratorii pot greşi, în a vorbi despre ceva şi a recomanda ceva, fie prin lipsă de înţelepciune, fie pentru că, deşi ştiu ce ar trebui să recomande, nu recomandă respectivul lucru, sau, în fine, pentru că nu au bunăvoinţă faţă de cei cu care discută. Mijloacele care permit să apărem înzestraţi cu aceste calităţi sunt de găsit în tratările despre etică, la care Aristotel face trimitere.[8]

Cel de-al doilea punct este aprofundat, însă, printr-o analiză fenomenologică destul de bogată şi vie a emoţiilor şi pasiunilor ce se găsesc de obicei în audienţă. În funcţie de starea sufletească a ascultătorului el judecă în feluri diferite

[7] *Retorica*, A 2, 1356 a 1-20. [trad. rom., pp. 91-93]

[8] *Retorica*, B 4, 1378 a 5 sqq.

același lucru și, de aceea, o cunoaștere a psihologiei pasiunilor (acea cunoaștere pe care, deja Platon în *Phaidros* o pune ca unul din fundamentele adevăratei retorici[9]) este indispensabilă oratorului. Această parte a *Retoricii*, care se concentrează nu numai asupra analizei afectelor singulare, ci și asupra descrierii diferitelor caracteristici psihice ale diferitelor vârste ale vieții umane (tinerețe, maturitate și bătrânețe) și chiar în determinarea diferitelor dispoziții ale sufletului legate de diferite caractere care provin de la diferite categorii sociale (adică a psihologiei diferite a bogaților, nobililor și celor puternici), arată o cunoaștere a oamenilor cu adevărat surprinzătoare.[10]

Al treilea punct privește, în schimb, argumentațiile logice, și este punctul pe care Aristotel îl consideră mai important și mai nou, cum am spus. Este vorba de punctul care este și mai tehnic și este acela care poartă retorica la unirea cu dialectica, după cum vom vedea.

4. Entimema, exemplul și premisele demonstrației retorice

Cum am văzut mai sus, retorica nu *învață*, pentru că rolul acesta revine științei, iar cea mai mare parte a oamenilor nu este în stare să urmărească raționamentul științific. Argumentațiile pe care retorica le oferă trebuie, deci, să plece nu de la premisele originare de la care pleacă demonstrația științifică, ci de la *convingeri comune* de la care pleacă și dialectica. În plus, retorica nu va urma în demonstrația sa

[9] Cf. Platon, *Phaidros*, 270 a sqq.

[10] Cf. *Retorica*, B 2-17.

diferiți pași, pentru că ascultătorul obișnuit s-ar pierde, ci va trage repede concluziile din premise, scurtcircuitând logica, din motivele menționate. Acest mod de a raționa, sau silogism retoric se numește „entimemă". Entimema este, prin urmare, un silogism care pleacă de la premise probabile (de la convingeri comune și nu de la principii prime) și este concis și nedezvoltat în diferitele sale articulații. În afară de entimemă retorica se folosește și de „exemplu", care nu implică mediație logică de niciun fel, ci face să fie imediat evident ceea ce se dorește a fi demonstrat. Așa cum entimema retorică vine să corespundă silogismului, la fel, *exemplul* retoric corespunde *inducției* logice, în măsura în care răspunde la o funcție întru totul analogă.

Iată niște pasaje semnificative, care ilustrează clar aceste idei:

> Apoi este evident că metoda proprie artei retorice se întemeiază pe dovezi, și că dovada este un anumit gen de demonstrație (căci noi căpătăm încredere în ceva mai ales când presupunem că acel ceva a fost demonstrat), de asemenea, că, pe de altă parte, demonstrația retorică este entimema și că aceasta este, în general, cea mai decisivă dintre dovezi, precum și că entimema este un anumit gen de silogism și, de asemenea, că, la fel, considerarea tuturor felurilor de silogism ține de dialectică, luată în ansamblul sau în vreuna din părțile ei. Din aceste motive este evident că cel mai capabil de a cerceta din ce elemente și cum se produce un silogism este și cel mai capabil de entimemă, numai să știe în plus la ce feluri de subiecte se aplică entimema și ce diferențe prezintă față de silogismele logice. Iar cercetarea adevărului și a ceea ce îi este asemănător ține de aceeași facultate, și în același timp, oamenii sunt în mod natural îndeajuns de înclinați spre ceea ce este adevărat și cel

mai adesea ei ating adevărul; de aceea, omului care tinde spre probabilităţi îi este propriu în aceeaşi măsură să se dedice adevărului.[11]

Referitor la dovezile care se produc prin intermediul demonstrării sau demonstrării aparente, acestea sunt şi aici, la fel ca şi în discursurile dialectice, inducţia, silogismul şi silogismul aparent; căci exemplul este o inducţie, iar entimema este un silogism <entimemă aparentă – un silogism aparent>. Numesc entimemă silogismul retoric şi exemplu – inducţia retorică. Într-adevăr, *toţi vorbitorii produc dovezile cu ajutorul demonstrării, avansând fie exemple, fie entimeme, iar în afară de aceste mijloace nu mai există nicio cale*, astfel încât, dacă este absolut necesar să demonstrăm un fapt [sau o persoană], fie raţionând prin silogism, fie realizând o inducţie (acest lucru ne este clar din *Analitice*[12]), atunci rezultă cu necesitate că fiecare din aceste două metode este identică în fiecare din cele două arte.

Ce diferenţă există între exemplu şi entimemă, este evident din *Topica*[13] (căci acolo am vorbit mai înainte de silogism şi inducţie), şi anume, pe de o parte că faptul de a demonstra un lucru pe mai multe cazuri asemănătoare acolo – inducţie, aici – exemplu, iar pe de altă parte că, dacă anumite premise sunt adevărate sau în general sau cel mai adesea, faptul de a rezulta prin intermediul lor o propoziţie nouă şi diferită se numeşte acolo – silogism, aici – entimemă.[14]

Putem, în schimb, infera şi conchide fie din premise deduse în prealabil prin raţionament silogistic, fie din

[11] *Retorica*, A 1, 1355 a 3-18. [trad. rom., p. 87]
[12] Cf. *Analitica Primă*, B 23 şi *Analitica Secundă*, A 1.
[13] Cf. *Topica*, A 1, 100 a 25 sqq; A 12, 105 a 13 sqq.
[14] *Retorica*, A 2, 1356 a 35 - b17. [trad. rom., pp. 93-95]

propoziții nededuse prin silogism, dar care necesită silogism pentru că nu sunt opinii, în mod necesar, însă, dintre aceste cazuri, pe de o parte, deducția nu este ușor de urmat din cauza lungimii sale (căci se presupune că judecătorul este un om simplu), iar pe de altă parte, celelalte raționamente nu sunt convingătoare pentru că nu provin nici din premisele recunoscute de toți, nici dintre cele probabile, încât trebuie că entimema și exemplul se sprijină pe premise care pot fi cel mai adesea altfel decât sunt, anume exemplul drept inducție și entimema drept silogism, și că aceste premise sunt din puținele și adeseori dintre cele mai puțin numeroase decât acelea din care provine primul silogism; într-adevăr, dacă vreuna dintre aceste premise este cunoscută, nici nu mai trebuie enunțată [...][15]

5. Cele trei feluri de retorică

Dacă se trece de la considerațiile privind forma discursului retoric la considerațiile privind *conținutul* acestuia trebuie făcută distincția între *trei feluri de retorică*. Discursul retoric, de fapt, *a)* se poate adresa, în adunările politice, fie *membrilor adunării* pentru a-i determina să ia o decizie anume; sau *b)* poate fi adresat, la tribunal, *judecătorilor* pentru a-i determina să încline într-o direcție anume; fie, în cele din urmă, *c)* poate fi adresat *simplilor spectatori* și auditori pentru a sărbători anumite înfăptuiri sau evenimente. Astfel, există următoarele feluri de retorică: *deliberativă*, *judiciară* și *epidictică* (celebrativă).

Specifică pentru retorica deliberativă este *recomandarea* și *nerecomandarea* privind ceva ce ține de *viitor* (în orice

[15] *Retorica*, A 2, 1357 a 7-18. [trad. rom., pp. 95-97]

adunare publică se deliberează asupra unor chestiuni ce privesc viitorul). Specifică pentru retorica judiciară este, în schimb, *apărarea* sau *acuzarea*, relativ la acte şi circumstanţe *trecute* (pentru a demonstra că respectivele acte sau circumstanţe nu contravin la ceea ce stabileşte legea). În fine, specifică pentru retorica epidictică sau celebrativă este *elogierea* sau *blamarea* de obicei a unor fapte şi evenimente prezente (pentru a convinge că sunt demne de laudă sau reproş).[16]

Această distincţie a celor trei feluri de retorică, pe lângă diferenţa dată de cele trei feluri de public căruia i se adresează (membrilor adunării, judecătorilor de la tribunal şi ascultătorului comun), pe lângă diferenţa dată de genul de acte la care referă (recomandare/nerecomandare, apărare/acuzare, laudă/dojană) şi pe lângă diferenţa temporală la care se referă (viitor, trecut, prezent), implică o diferenţă bine precizată a scopurilor urmărite. Este bine să se observe (aşa cum au arătat[17] unii cercetători), adevărata motivaţie a diversităţii retoricii are un caracter axiologic: retorica deliberativă are drept finalitate valoarea *utilului*, retorica judiciară are ca finalitate valoarea *justiţiei*, iar retorica celebrativă are ca finalitate valoarea *frumosului-bine*. Şi din acest punct de vedere, deci, rădăcinile metafizice ale retoricii aristotelice, precum şi caracterul său specific platonician nu pot fi negate. De altfel, iată un text cât se poate de elocvent în această privinţă:

> Există un scop diferit pentru fiecare din aceste genuri, şi cum există trei genuri, există, de asemenea, trei scopuri: pentru cel care deliberează – *utilul* şi *dăunătorul*; căci pe

[16] Cf. *Retorica*, A 3, 1358 a 36 sqq.

[17] Vezi de exemplu O. Kraus, *Neue Studien zur aristotelischen Rhetorik*, Halle 1907.

de o parte, susţinând o cauză, o recomandă ca fiind *bună*, iar pe de altă parte, combătând-o, o respinge ca fiind *mai rea*, şi în plus, pentru acest gen, el admite şi alte argumente, precum ceea ce este *drept* sau *nedrept*, ceea ce este nobil sau ruşinos; pentru cei care pledează – dreptatea şi nedreptatea, la care şi ei adaugă alte criterii; în sfârşit, pentru cei care laudă şi blamează – *nobilul* şi *ruşinosul*, la care şi aceştia adaugă, la rândul lor, alte criterii.[18]

Evident, fiecare din aceste trei feluri de retorică vine cu argumentaţii specifice, care pornesc de la premise la fel de specifice; Aristotel are grijă să le ilustreze în mod particular cu ample referinţe la etică şi politică, încercând să dea un cadru pe cât posibil exhaustiv în ce priveşte ceea ce trebuie să cunoască atât oratorul care doreşte să ţină discursuri celebrative, pentru a putea ajunge cum trebuie la scopul propus şi pentru a fi întru totul persuasiv.[19]

6. Topica retoricii

Să ne întoarcem acum la *aspectul formal* al retoricii şi la *structura logică* pentru a încheia. Am văzut în ce fel retorica este, în esenţă, înrudită cu dialectica, având în vedere că argumentaţiile sale pornesc de la premise probabile sau verosimile (retorica se diferenţiază de dialectică numai pentru că tinde *să convingă* şi trebuie să conducă ascultătorul la o concluzie tocmai prin persuadare). Am văzut de asemenea în ce fel exemplul şi entimema sunt procedeele inductive şi deductive proprii retoricii. Aristotel precizează ulterior că

[18] *Retorica*, A 3, 1358 b 20-29. [trad. rom., p. 103]

[19] Cf. *Retorica*, A 4-14.

exemplul poate fi inspirat din fapte reale sau inventate; în acest ultim caz avem o parabolă (precum cele ale discursului socratic) sau o fabulă (precum cele ale lui Esop).[20] Maxima, sau afirmația, atât de dragă înțelepciunii greceşti (să ne amintim importanța acordată maximelor celor şapte înțelepți)[21], nu este decât o premisă sau o concluzie a unei entimeme sau chiar o entimemă, în funcție de modul în care este formulată (dacă se include în maximă şi motivația a ceea ce se susține, avem o entimemă adevărată).[22]

Entimema, ca şi silogismul, poate fi, în plus, fie demonstrativă, fie confutativă: entimema demonstrativă este aceea care porneşte de la premise asupra cărora oratorul şi ascultătorii sunt de acord, aceea confutativă este cea care trage concluzii discordante din cele ale adversarului.[23]

În ce priveşte entimemele considerate formal, adică făcând abstracție de conținutul lor specific, se pot indica anumite surse din care provin (sau la care fac referință); este vorba de aşa-zisele *topoi* sau „locuri" generale din care pot fi recuperate (sau la care pot fi reconduse sistematic). Stagiritul precizează că *topoi* fundamentale ale retoricii sunt patru: a) locul *posibilului* şi *imposibilului*; b) *viitorul*; c) *trecutul* şi d) *mărimea*. Iată textul aristotelic care enunță aceste „locuri".

> Căci toți oratorii au obligația să se folosească în plus, în discursurile lor, de locul comun privind *posibilul* şi *imposibilul* şi să încerce a arăta, unii – că un lucru *se va petrece* – că lucrul respectiv *s-a petrecut*. Mai este apoi

[20] Cf. *Retorica*, B 20.

[21] A se vedea volumul I, p. 208 sqq.

[22] Cf. *Retorica*, B 21.

[23] Cf. *Retorica*, B 22, 1396 b 23 sqq.

> un loc comun tuturor discursurilor, referitor la *mărime*; căci toți se folosesc de faptul de a atenua, respectiv a amplifica, şi când deliberează, şi laudă sau blamează, şi când acuză sau apără. [...] Dintre lucrurile comune, faptul de a amplifica este, după cum s-a spus, cel mai potrivit pentru discursuri demonstrative, faptul petrecut – pentru discursurile judiciare (căci în legătură cu aceste fapte trecute este judecata), iar faptul posibil şi faptul viitor – pentru discursurile deliberative.[24]

Să exemplificăm în ce sens posibilul/imposibilul este sursă de entimeme. Dacă este posibil să existe sau să fi existat un lucru contrar unui alt lucru, va trebui să existe şi contrarul acestuia: de exemplu, dacă este posibil ca un om să se fi vindecat, trebuie să fie posibil şi că înainte se îmbolnăvise. Dacă este posibil ceva mai greu, trebuie să fie posibil şi ceva mai uşor. Dacă este posibil un lucru sau o acțiune în calitatea sa cea mai bună, trebuie să fie la fel de posibil lucrul sau acțiunea respectivă într-o stare a sa normală.

Iată şi câteva exemple care intră în „locul trecutului": dacă ceea ce prin natură este mai puțin potrivit să se întâmple s-a întâmplat, se poate întâmpla foarte bine şi ceea ce ar fi mai potrivit să se întâmple; dacă a avut loc ceea ce trebuie să fie posterior, a avut loc şi anteriorul (dacă ceva a fost uitat, înseamnă că înainte era ştiut).

Exemple analoge ilustrează locul viitorului: dacă au avut loc lucruri care trebuie să preceadă altele prin natura lor, e probabil să se întâmple şi celelalte (dacă este foarte înnorat, e posibil să plouă); dacă a avut loc ceea ce este finalizat în vederea unui alt lucru, e posibil să se întâmple şi acesta din urmă (dacă s-au aşezat temeliile unei case, probabil se va construi şi casa).

---

[24] *Retorica*, B 18, 1391 b 27 - 1392 a 7. [trad. rom., p. 247]

În fine, pentru a-şi atinge ţinta, oratorul de obicei *măreşte* sau *micşorează* importanţa faptelor şi acţiunilor care au legătură cu utilul, dreptul şi frumosul, în funcţie de cazuri şi de genul oratoriei.[25]

După acest subiect general, Aristotel continuă cu un subiect particular al entimemei adevărate şi al entimemei aparente (aşa cum discutând despre dialectică a vorbit de toate păcălelile pe care se întemeiază silogismele aparente). Este o parte foarte tehnică, dar interesantă.[26]

7. Concluzii asupra „Retoricii"

Ultima carte a *Retoricii* discută chestiuni particulare ce privesc stilul şi compoziţia, deci se ocupă de teme care, oricât ar fi de interesante, intră mai degrabă în domeniul criticii literare şi lingvisticii decât al filosofiei.

Dorim, în schimb, să facem o evaluare apreciativă asupra retoricii.

După marea trecere pe care retorica a avut-o în antichitate ea a fost condamnată încetul cu încetul la declin în epoca modernă. Care să fie motivele acestui declin? Iată opinia a doi importanţi cercetători ai lui Aristotel englezi. Ross scrie „Dacă retorica ni se pare mai puţin vie decât majoritatea lucrărilor lui Aristotel, este din cauză că astăzi oratorii înclină (poate îndreptăţit) să se *bazeze* pe talentul şi pe experienţa lor înnăscută, mai degrabă decât pe lecţii, iar auditoriul, deşi la fel de tributar retoricii ca totdeauna, se simte puţin ruşinat

[25] Cf. *Retorica*, B 19.

[26] Cf. *Retorica*, B 23-26. În privinţa acestui subiect a se vedea A. Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli 1962, p. 111 sqq.

de acest fapt şi nu vrea să ştie cum e făcută scamatoria".[27] În schimb, D. J. Allan scrie: „Retorica, pentru multă vreme element important în educaţia omului distins, a dispărut aproape complet din programele noastre şcolare. Este greu de spus dacă ea a dispărut şi din viaţa modernă sau dacă s-a transformat, doar, într-o disciplină mult mai specializată. Credem că este datoria criticului literar mai concret să codifice regulile scrierii corecte asupra oricărui subiect (ceea ce corespunde cărţii a III-a a *Retoricii* lui Aristotel). Nu există, însă, o tehnică *generală* ce să-i fie comună avocatului şi profesorului universitar, negustorului şi predicatorului; iar o parte din strădania retorilor antici s-ar spune că ţine de propagandă şi publicitate, arte ce sunt temute, nu se dau înlături de la apelul direct şi cinic la sentimente pe care Aristotel a refuzat să le discute în *Retorica* sa".[28]

Cele două evaluări conţin mult adevăr şi mai ales aceea a lui Allan indică în mod corect care sunt urmaşii moderni ai retoricii, adică publicitatea şi propaganda. Cu toate acestea nouă ni se pare că dacă se face abstracţie de cadrele socio-culturale şi etico-politice, care au puţin în comun cu cele moderne, deci, *de conţinut* şi dacă se consideră aspectul pe care l-am numit *formal*, retorica aristotelică mai conţine, totuşi, un element de validitate. De fapt, problema de fond a retoricii aristotelice este următoarea: care sunt mecanismele, respectiv structurile logice care susţin formele *discursurilor* (mesajelor) *ce urmăresc să persuadeze*. Şi dacă este adevărat că astăzi publicitatea şi propaganda sunt cele care doresc să convingă, nu este mai puţin adevărat că problema aristotelică menţine neschimbat sensul său, dacă este

[27] D. Ross, *Aristotel*, p. 263.

[28] D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*, Oxford 1970.

aplicat acestora. Chiar mai mult, am spune. Nu numai că problema aristotelică are sens aplicată acestor noi forme de convingere, dar, dacă ne gândim bine, răspunsul la aceasta duce la concluzii asemănătoare acelora la care a ajuns Aristotel. Cine doreşte să convingă folosindu-se de mijloace moderne de persuasiune încearcă în primul rând să-şi construiască o *credibilitate* (care corespunde credibilităţii oratorului antic, de care vorbea Stagiritul). În plus, atât propaganda cât şi publicitatea încearcă să influenţeze publicul pentru *a-l dispune într-un fel anume*; iar imensul aparat de mijloace audio-vizuale de care se folosesc nu este decât un masiv instrument de presiune destinat să producă în public *dispoziţiile dorite*. În fine, vehiculul logic cel mai tipic de care se foloseşte propaganda şi publicitatea, respectiv *sloganul*, corespunde maximei antice şi este premisa sau concluzia unei entimeme, sau, fără doar şi poate, o entimemă. Apoi, faptul că astăzi se face apel la emotivitate şi pasiuni omeneşti şi asupra a tot felul de mijloace legate de iraţionalitatea umană, pe care Aristotel o disprețuia, dar despre care ştia că este utilă în persuasiune, înseamnă numai că metodele de convingere au devenit astăzi cel mai adesea amorale, în timp ce Aristotel dorea să le lege strâns de valori morale.

III. POETICA

1. Conceptul de ştiinţe productive

Am văzut mai sus că al treilea gen de ştiinţă constă în „ştiinţele poietice" sau „ştiinţele productive".

Aceste ştiinţe, cum le indică şi numele, învaţă fabricarea de lucruri, obiecte, instrumente, potrivit unor reguli şi cunoştinţe precise.

După cum este evident, e vorba de diferitele arte sau, cum le-am spune noi tot cu un termen grec, de *tehnici*. Grecul, totuşi, formulând conceptul de artă, punea un accent mai mare decât noi asupra *aspectului cunoaşterii* pe care îl implică, subliniind în mod special contrapoziţia între arte şi experienţă: aceasta implică o repetare mai mult mecanică, ce nu trece de cunoaşterea *ce*-ului, adică a faptului dat, pe când arta trece dincolo de simplul dat şi atinge cunoaşterea *de ce*-ului, sau se apropie de aceasta, şi ca atare constituie o formă de cunoaştere. Este clar, deci motivul includerii artelor în cadrul general al cunoaşterii şi este clar şi motivul aşezării lor ierarhice pe al treilea şi ultimul loc, în condiţiile în care sunt o formă de cunoaştere, dar o cunoaştere ce nu este scop în sine şi nici măcar o cunoaştere orientată spre cunoscător (precum cunoaşterea practică), ci *spre obiectul fabricat*.

Ştiinţele poietice, în complexul lor, nu interesează decât indirect cercetarea filosofică. Fac excepţie „artele frumoase", care se disting de ansamblul celorlalte arte, atât în structura lor, cât şi în finalitatea lor. Aristotel spune:

> În general meşteşugul duce la bun sfârşit lucrurile pe care natura nu le poate desăvârşi, iar pe altele le *imită*.[1]

Există, deci, arte care completează şi se integrează într-un fel naturii, deci au ca scop simpla utilitate pragmatică, şi arte, care, în schimb, imită natura însăşi, reproducând-o şi recreând anumite aspecte ale sale, cu material ce poate fi plăsmuit, culori, sunete sau cuvinte, ale căror scopuri *nu sunt de natură pur pragmatică*. Acestea sunt aşa-zisele „arte frumoase", pe care Aristotel le examinează în *Poetica*. Este adevărat că Stagiritul se limitează la discutarea poeziei tragice şi, legat de aceasta, de poezia epică (într-o parte a lucrării ce s-a pierdut el urma să discute şi despre comedie; cu toate acestea, anumite lucruri pe care el le spune sunt valabile pentru toate artele frumoase în general, sau cel puţin pot fi extinse la toate artele frumoase).

Discutarea artei poietice, dacă ne ţinem de schema ştiinţelor de care am pomenit la început, ar trebui să urmeze discutării ştiinţelor practice; dar pentru că, aşa cum am menţionat, poezia are trăsături speciale şi în *Poetica* Aristotel impune un tip de expunere similar celui din *Retorica*, este mai logic să se vorbească despre ea în acest loc.

Întrebarea Stagiritului e aceasta: care este natura faptului şi discursului poetic, şi la ce ţinteşte?

Două sunt conceptele asupra cărora trebuie concentrată atenţia pentru a putea înţelege răspunsul dat de filosoful nostru problemei acesteia: a) conceptul de *mímesis* şi b) conceptul de *cátharsis*.

---

[1] *Fizica*, B 8, 199 a 15-17. [trad. rom. de N.I. Barbu, *Fizica*, Ed. Moldova, 1995, p. 52]

2. *Mimesis*-ul poetic

Să începem cu ilustrarea conceptului de *mímesis*. Platon a criticat aspru arta, tocmai pentru că este o *mímesis*, adică o imitare a celor fenomenice, care (după cum ştim) sunt la rândul lor imitaţii ale paradigmelor eterne ale Ideilor, astfel încât arta devine copie a copiei, aparenţa unei aparenţe, care consumă ceea ce este adevărat până la dispariţie.

Aristotel se opune clar acestui fel de a concepe arta şi interpretează *mimesis*-ul conform unei perspective opuse, astfel încât face din ea o activitate care, departe de a reproduce pasiv aparenţa lucrurilor, aproape că recreează lucrurile potrivit unei dimensiuni noi.

> Din cele spuse până aci reiese lămurit că *datoria poetului nu e să povestească lucruri întâmplate cu adevărat, ci lucruri putând să se întâmple în marginile verosimilului şi ale necesarului*. Într-adevăr, istoricul nu se deosebeşte de poet prin aceea că unul se exprimă în proză şi altul în versuri (de-ar pune cineva în stihuri toată opera lui Herodot, aceasta n-ar fi mai puţin istorie, versificată ori ba), ci pentru că *unul înfăţişează fapte aievea întâmplate, iar celălalt fapte ce s-ar putea întâmpla*. De aceea şi e poezia mai filosofică şi mai aleasă decât istoria: pentru că poezia înfăţişează mai mult universalul, câtă vreme istoria mai degrabă particularul.
>
> A înfăţişa universalul înseamnă a pune în seama unui personaj înzestrat cu o anumită fire vorbe şi fapte cerute de aceasta, după legile verosimilului şi ale necesarului: lucru către care şi năzuieşte poezia, *în ciuda numelor individuale adăugate*. Particular, în

schimb, e ceea ce a făcut ori pătimit Alcibiade, de pildă.[2]

Pasajul este revelator în multe privințe.

a) În primul rând, Aristotel înțelege foarte bine că poezia nu este poezie pentru că foloseşte versuri; ar putea să nu folosească versuri, rămânând la fel de poezie. Poetul trebuie să fie autor de fabule, mai mult decât de versuri, în măsura în care este poet numai în virtutea capacității sale mimetice sau creatoare şi el imită sau creează acțiuni, nu versuri.[3] Şi în general, se poate spune că nu mijloacele folosite de poezie sunt cele care fac arta să fie artă.

b) În al doilea rând, Aristotel indică la fel de bine faptul că poezia (şi arta în general) nu depind nici măcar de obiect, sau, mai bine zis, de *conținutul de adevăr* al obiectului. Nu *adevărul istoric* al persoanelor, faptelor şi circumstanțelor pe care le prezintă dau valoare artei. Arta poate, foarte bine, să descrie lucruri care s-au întâmplat în realitate, dar devine artă numai atunci când atinge un anume *quid* ce lipseşte narațiunii pur istorice (să ne amintim că Stagiritul se referă la narațiune istorică, în primul rând ca şi cronică, adică o descriere de persoane şi fapte legate numai cronologic). Dacă *Istoriile* lui Herodot ar fi puse în versuri, prin asta nu s-ar genera poezie: cu toate acestea, cele descrise de Herodot şi care au avut loc într-adevăr ar putea deveni poezie. Cum? Aristotel ne răspunde:

> Chiar de i s-ar întâmpla, însă, să-şi clădească opera pe lucruri petrecute, n-ar fi totuşi din această pricină mai

---

[2] *Poetica*, 9, 1451 a 36 - b 11. [trad. rom. de D.M. Pippidi, *Poetica*, Ed. IRI, 1998, pp. 76-77]

[3] Cf. *Poetica*, 9, 1451 b 27 sqq.

puțin poet: doar nimic nu oprește ca *unele din întâmplările petrecute să fie așa cum era verosimil și posibil să se petreacă, și, din acest punct de vedere, cel ce le imită se poate numi plăsmuitorul lor.*[4]

c) Rezultă în mod clar, în al treilea rând, că poezia are o superioritate asupra istoriei, prin *felul diferit* prin care ea tratează faptele. În fapt, în timp ce istoria rămâne conectată complet la particular, și îl consideră tocmai *ca particular*, poezia, când se referă la aceleași fapte la care se referă istoria, le *transfigurează*, pentru a spune așa, în virtutea modului său de a le trata și vedea „așa cum era verosimil și posibil sa se petreacă" și, astfel, le face să primească o semnificație mai mare și, într-un fel, le *universalizează* obiectul. Aristotel folosește tocmai termenul tehnic de „universalii" (τὰ καθόλου).[5] Dar ce fel de „universalii" pot fi acestea ale poeziei, aceste tipuri de universalii care (cum am citit în pasajul de la care am pornit) nu desemnează nume proprii?

d) Evident, nu avem de-a face aici cu *universalii logice*, de tipul celor de care se ocupă filosofia teoretică și în special logica. De fapt, dacă poezia nu trebuie să reproducă adevăruri empirice, nu trebuie să reproducă nici măcar adevăruri ideale de tip abstract, adică adevăruri logice. Poezia nu numai că poate și trebuie să se rupă de realitate și să prezinte fapte și personaje nu cum sunt, ci cum *pot fi* și *ar trebui să fie*, dar, spune Aristotel, *poate introduce și iraționalul și imposibilul și chiar să mintă și să se folosească de paralogisme* (adică de raționamente false); și poate face asta cu condiția să facă imposibilul și iraționalul *verosimil*.[6] Stagiritul ajunge chiar să spună:

[4] *Poetica*, 9, 1451 b 29-33. [trad. rom., p. 77]

[5] *Poetica*, 9, 1451 b 7. [trad. rom., p. 76]

[6] Cf. *Poetica*, 24, 1460 a 13 sqq.

> Decât întâmplări posibile anevoie de crezut, trebuie preferate mai curând întâmplările imposibile cu înfățișarea de a fi adevărate.[7]
>
> În legătură cu cerințele poeziei, nu trebuie uitat că o imposibilitate lesne de crezut e preferabilă unui fapt anevoie de crezut, chiar posibil.[8]

Evident, aşa stând lucrurile, poezia va putea reprezenta foarte bine Zei în mod greşit, pentru că aşa şi-i închipuie vulgul şi sunt parte a vieții ca şi credință a vulgului.

e) Universalitatea reprezentării poeziei se naşte din capacitatea ei de a reproduce evenimentele „aşa cum era verosimil şi posibil să se petreacă", adică din acea capacitate a sa de a reda evenimentele în aşa fel încât ele să rezulte legate într-o conexiune perfect unitară, aproape ca un organism în care fiecare parte are un sens în funcție de întregul a cărui parte este. Valgimigli a surprins mai bine ca oricine acest aspect, într-o pagină pe care am vrea să o reproducem textual, pentru că este destul de instructivă: „Istoria are o coeziune extrinsecă şi cronologică, poezia una intrinsecă şi spirituală. Ceea ce povesteşte istoria este faptul gol aşezat în locul său în seria cronologică. Însă o serie sau dispoziție cronologică poate fi pur şi simplu juxtapunere, nu este necesar să fie vorba de coordonare şi dependență. Ceea ce reprezintă poezia este un tot atât de încastrat într-o proprie secvențialitate şi coeziune şi concentrație de părți ce nu poate fi mişcată şi sărăcită de nimic fără a deschide un gol ce să desfacă şi să ruineze întregul. Pentru un lucru este ca ceva să aibă loc *în consecința* altui lucru – poezia, sau *după* alt lucru – istorie.

---

[7] *Poetica*, 24, 1460 a 26 sqq. [trad. rom., p. 101]

[8] *Poetica*, 25, 1461 b 11 sqq. [trad. rom., p. 105]

Prin urmare nu putem spune că obiectul *mimesis*-ului este ceva dat de realitate. Chiar dacă este, nu e relevant în acest rol al său, ci în măsura în care e conceput potrivit legii verosimilului şi necesarului. O lege a unităţii, coerenţei, coeziunii, concentraţiei prin care toate elemente care compun mitul, adică *mimesis*-ul acţiunii, aderă unul la altul, sunt necesare una alteia, se compenetrează reciproc printr-o fluiditate internă şi necesară şi tind împreună spre o finalitate unică ce devine concretă printr-o atitudine de viaţă, într-o forţă activă şi prezentă, ca un organism viu şi perfect. Şi aceasta este legea fundamentală care susţine bine întreaga *Poetică* aristotelică, ce interpretează parte cu parte orice propoziţie, ce luminează orice obscuritate, ce aboleşte contradicţiile, ce se insinuează până şi în cele mai subtile detalii ale tehnicii poetice şi care şi astăzi, aş îndrăzni să spun, este un însoţitor sigur pentru cine ar încerca să pătrundă misterul poeziei şi artei".[9]

Deci, spune Valgimigli în termeni croceeni, universalul artei este „*universalul concret*, ba cheia în concreteţea sa maximă".[10] Ar putea fi numit şi „universal fantastic", pentru a folosi o expresie mai vicheană. Dar este clar că această terminologie duce cu siguranţă dincolo de Aristotel. Cu toate acestea, este clar din cele spuse mai sus că în celebrul pasaj de la care am pornit, Stagiritul a intuit, chiar şi vag sau confuz, următoarele: poezia este mai filosofică decât istoria, dar *nu* este filosofie; universalul poeziei nu este universalul logic şi, deci, este ceva de sine stătător, având o valoare a sa, fără să fie vorba de valoarea adevăratului istoric, sau al adevăratului logician. Poziţia platoniciană este, deci, complet depăşită.

[9] M. Valgimigli, *Aristotele, Poetica*, Bari 1968[7] p. 13.

[10] *Ibid.*, p. 28.

3. Frumosul

Estetica modernă ne-a obişnuit să considerăm problemele artei într-o manieră care ne face să ne fie greu să o definim pornind de la o definiţie adecvată a *frumosului*. În realitate, am văzut deja în ce fel acest concept a fost neclar pentru antici. Platon, după cum ştim, a legat frumosul de erotică mai mult decât de artă, iar Aristotel, care l-a legat de artă, nu l-a abordat decât marginal în *Poetica*. Iată definiţia care i-o dă:

> Fiinţă sau lucru de orice fel, alcătuit din părţi, frumosul, ca să-şi merite numele, trebuie nu numai să-şi aibă părţile în rânduială, dar să fie şi înzestrat cu o anumită mărime, într-adevăr, frumosul stă în mărime şi *ordine*, ceea ce şi explică pentru ce o fiinţă din cale afară de mică n-ar putea fi găsită frumoasă (realizată într-un timp imperceptibil, viziunea ar rămâne nedesluşită), – şi nici una din cale afară de mare (în cazul căreia viziunea nu s-ar realiza dintr-odată, iar privitorul ar pierde sentimentul unităţii şi al integrităţii obiectului, ca înaintea unei lighioane mari de zece mii de stadii).[11]

Acelaşi concept este exprimat în *Metafizica*, unde frumosul este legat de ştiinţele matematice:

> Dat fiind însă că binele şi frumosul sunt ceva diferit, deoarece primul se află întotdeauna în acţiuni, în timp ce ultimul există şi în lucrurile imobile, cei care susţin că ştiinţele matematice nu afirmă nimic despre frumos sau

[11] *Poetica*, 7, 1450 b 34 - 1451 a 4. [trad. rom., p. 75]

> bine se înşeală. Dimpotrivă, ele le afirmă şi le arată în cea mai mare măsură. Căci nu se poate spune că, dacă ele nu dau nume, dar arată acţiuni şi raţiuni, nu vorbesc /despre bine şi frumos/. Într-adevăr, formele frumosului sunt *ordinea, proporţia* şi *ceea ce este definit*, iar pe acestea ştiinţele matematice le prezintă în cel mai înalt grad.[12]

Deci, frumosul pentru Aristotel implică ordine, simetrie a părţilor, determinare cantitativă; într-un cuvânt am putea să spunem: *proporţie*.

Se înţelege, deci, în ce fel, aplicând aceste canoane tragediei, Aristotel le dorea nici prea lungi, nici prea scurte, ci accesibile minţii dintr-o privire de la început la sfârşit. Şi acelaşi lucru ar fi valabil pentru el în privinţa oricărei arte.[13]

Felul lui Aristotel de a concepe frumosul, poartă semnul grecului „nimic în exces" şi în particular pecetea gândirii pitagoreice, care în „limită" vedea perfecţiunea.

4. *Catharsis*-ul

Am spus că Aristotel tratează în esenţă tragedia şi că îşi formulează teoria asupra artei relativ la tragedie. Aici nu putem să intrăm în detaliile subiectului, dar un aspect trebuie relevat, care chiar dacă este enunţat în legătură cu tragedia, e valabil pentru întreaga artă. Scrie Stagiritul:

> Tragedia e, aşadar, imitaţia unei acţiuni alese şi întregi, de o oarecare întindere, în grai împodobit cu

[12] *Metafizica*, M 3, 1078 a 31 - b 2. [trad. rom. de Andrei Cornea, *Metafizica*, Ed. Humanitas, 2001, p. 417]

[13] Cf. *Poetica*, 7.

> felurite soiuri de podoabe osebit după fiecare din părţile ei, imitaţie închipuită de oameni în acţiune, ci nu povestită, şi care *stârnind mila şi frica săvârşeşte curăţirea acestor patimi.*[14]

Textul original foloseşte expresia *catharsis*-ul *patimilor* (κάθαρσις τῶν παθημάτων), care este destul de ambiguă şi a devenit, prin urmare, obiectul unor exegeze variate. Unii au considerat că Aristotel vorbeşte de *curăţirea patimilor* în sens moral, aproape un fel de sublimare a lor obţinută prin eliminarea a ceea ce acestea au inferior. Alţii, în schimb, au înţeles prin „*catharsis*-ul patimilor" *îndepărtare* sau *eliminare temporară a pasiunilor*, în sens aproape fiziologic şi, deci în sens de eliberare *de* patimi.[15]

Aristotel a trebuit să explice mai temeinic sensul *catharsis*-ului în a doua carte a Poeticii, care, din păcate, s-a pierdut. Cu toate acestea, există două pasiuni în *Politica* ce ne dau un indiciu şi pe care dorim să le reproducem, având în vedere importanţa argumentului. În primul pasaj citim

> Pe urmă, flautul nu are <un efect etic>, ci unul surescitant, astfel încât el trebuie folosit în ocaziile în care spectacolul vizează mai degrabă purificarea decât instruirea.[16]

În al doilea pasaj, mai amplu şi mai detaliat, se precizează următoarele:

---

[14] *Poetica*, 6, 1449 b 24-28. [trad. rom. de D.M. Pippidi, *Poetica*, Ed. IRI, 1998, p. 71]

[15] Între multele scrieri asupra acestui subiect indicăm articolul lui W. J. Verdenius, Κάθαρσις τῶν παθημάτων (în *Autour d'Aristote*, Louvain 1955, pp. 367-373), care discută pe scurt şi clar elementele necesare înţelegerii acestei probleme.

[16] *Politica*, Q, 6, 1341 a 21-24. [trad. rom. de Alexander Baumgarten, *Politica*, Ed. IRI, 2001, p. 457]

Noi suntem de acord cu diviziunea melodiilor, aşa cum o practică cei pricepuţi în filosofie, care presupun unele etice, altele practice şi altele entuziasmante, şi care presupun că armoniile au o natură adecvată pentru fiecare, fiece <armonie> pentru fiecare parte <melodică>. De aceea, noi spunem că necesitatea folosirii muzicii nu are în vedere o singură utilitate, ci mai multe, pentru că ea există atât în vederea educaţiei cât şi a purificării. (Ne referim acum la purificare în general, dar noi am tratat mai clar acest lucru în *Poetica*.) În al treilea rând, muzica are în vedere petrecerea timpului şi tihna şi relaxarea în urma efortului.

Este evident atunci că trebuie folosite toate armoniile, dar nu toate în acelaşi fel: pentru educaţie <sunt recomandabile> cele care sunt cele mai etice, iar pentru ascultarea celor care interpretează – cele practice şi cele entuziasmante. De pildă mila, teama şi pe urmă entuziasmul se regăsesc în toate <genurile muzicale> şi afectează puternic unele suflete, pe unele mai mult şi pe altele mai puţin. Iar unii sunt stăpâniţi de această emoţie, iar noi vedem că aceştia, după ce ascultă melodii care le aduc sufletul la extaz, se liniştesc ca şi cum ar fi avut parte de o vindecare sau de o purificare. Acelaşi lucru trebuie să îl resimtă şi cei care sunt plini de milă şi sunt ataţaţi de ură, cei care sunt în general stăpâniţi de afecte, precum şi ceilalţi în măsura în care sunt cuprinşi de fiecare dintre aceste afecte: pentru toţi se realizează o anumită *purificare* şi resimt *o uşurare alăturată plăcerii*, în acelaşi fel şi *melodiile purificatoare oferă oamenilor o bucurie care nu este dăunătoare*.[17]

Din aceste pasaje rezultă clar că, în ce priveşte catharsis-ul poetic, acesta nu este, cu siguranţă, o *purificare cu caracter moral* (pentru că este deodebită în mod explicit),

[17] *Politica*, Θ 7, 1341 b 32 - 1342 a 16. [trad. rom., pp. 459-460]

dar este la fel de clar că nu poate fi vorba nici de ceva *pur fiziologic*. Este probabil, sau în orice caz posibil, ca Aristotel, chiar cu unele oscilații și nehotărâri, să întrevadă în eliberarea plăcută înfăptuită de artă ceva analog la ceea ce noi astăzi numim „plăcere estetică". Platon condamnase arta – între altele – pentru că provoacă dezlănțuirea sentimentelor și emoțiilor, obscurând elementul rațional care le domină. Aristotel răstoarnă complet interpretarea platoniciană: arta nu ne încarcă, ci ne descarcă de emotivitate, iar genul de emoții pe care le induce nu numai că nu ne fac rău, ci ne însănătoșesc.

Secțiunea a cincea

Concluzii asupra filosofiei aristotelice

εἰ μὲν φιλοσοφητέον φιλοσοφητέον καὶ εἰ μὴ φιλοσοφητέον φιλοσοφητέον· πάντως ἄρα φιλοσοφητέον•
εἰ μὲν γὰρ ἔστι, πάντως ὀφείλομεν φιλοσοφεῖν οὔσης αὐτῆς· εἰ δὲ μὴ ἔστι, καὶ οὕτως ὀφείλομεν ζητεῖν οὐκ ἔστι φιλοσοφία, ζητοῦντες δὲ φιλοσοφοῦμεν, ἐπειδὴ τὸ ζητεῖν αἰτία τῆς φιλοσοφίας ἐστίν•

Să zicem că, de pildă, că cineva ar susține că nu trebuie
să filosofezi. [...] de vreme ce a te întreba dacă trebuie sau nu să filosofezi înseamnă chiar a face filosofie şi de vreme ce tot
a filosofa e şi a te dedica contemplației filosofice, ei bine, cum spuneam, arătând că fiecare dintre acestea îi este propriu omului, vom respinge lucrul susținut.

Aristotel, *Protrepticul*, fr. 2

I. SOARTA FILOSOFIEI ARISTOTELICE

Speculaţia aristotelică a avut o influenţă de importanţă istorică şi chiar supraistorică, ce nu cunoaşte nimic similar în cadrul şi întreaga întindere a întregii experienţe culturale occidentale. Dacă imediat după moartea sa Aristotel a tăcut şi nu a mai fost înţeles nici măcar în Şcoala sa (cum, de altfel, Platon a sfârşit destul de repede să fie neînţeles în cadrul Academiei înseşi), a renăscut deja la sfârşitul antichităţii în mediul gândirii greceşti, prin halta marilor comentatori greci care au căutat în el un punct de sprijin sigur: de la Alexandru din Afrodisia (200 d.C.) la şirul de diferiţi comentatori neoplatonicieni. Deja în secolul VI d.C., Boetius prezintă Occidentului logica, traducând *Organonul* (din care, însă, cultura a absorbit într-un prim moment mai ales *Categoriile* şi *De interpretatione*) şi până la sfârşitul secolului XII pe logica aristotelică s-a construit în mod esenţial întregul interes al occidentalilor. Dar, deja de la începutul secolului IX arabi (din Orientul Mijlociu până în Spania) au readus în prim-plan întreaga gândire aristotelică, comentând-o şi regândind-o temeinic. Şi în bună parte prin influenţa arabă interesul pentru gândirea Stagiritului a revenit în Occident, iar în secolele XIII şi XVI asistăm, prin scolastică, la cea mai grandioasă reînflorire a aristotelismului pe care o cunoaştem: în această perioadă Aristotel pierde, însă, aproape toate determinările sale istorice de om al unei epoci date, şi devine simbolul filosofului prin excelenţă, devine „maestrul celor ce ştiu", devine aproape o emblemă a tot ceea ce raţiunea poate să spună prin forţele proprii, dincoace de credinţă.

Iar după înflorirea scolastică urmează regândirea renascentistă, care, începând cu secolul XV s-a prelungit până în secolul XVII (mai ales în Universitatea din Padova), şi care în tentativa de a se reîntoarce la Aristotel cel adevărat, adică la Aristotel dezbrăcat de mantalele cu care fusese acoperit de scolastică, a sfârşit prin a-l identifica tocmai cu naturalistul antiplatonician la care am făcut deja referire. În secolul XIX, în urma înfloririi studiilor filologice şi a marii ediţii a întregii opere a filosofului nostru, îngrijită de Bekker, Aristotel revine, chiar şi parţial numai, în viaţa culturii filosofice: de la Brentano, unul din cei mai profunzi cunoscători ai Stagiritului, se inspiră fenomenologia lui Heidegger, a cărui capodoperă *Fiinţă şi timp* pleacă tocmai de la cartea lui Brentano: *Despre multipla semnificaţie a fiinţei la Aristotel*. Şi curentele neoscolasticii îl consideră pe Aristotel un punct de referinţă. De la renaşterea studiilor cu caracter istoric-filologic promovate de noua metodă jaegeriană am avut ocazia să vorbim deja în secţiunea introductivă.

Ei bine, tocmai din cauza dominaţiei spirituale atât de mari exercitată de gândirea aristotelică şi a figurii lui Aristotel s-au dezlănţuit nu numai ataşamente indiscriminate care au ajuns la forme de latrie cu adevărat paroxiste (unul din ultimi aristotelici de la începutul epocii moderne a ajuns să refuze să privească în lunetă, pentru a nu trebui să îl contrazică pe Aristotel), ci şi aversiuni şi dispreţ la fel de lipsite de discriminare ca şi ostilităţi iraţionale şi viscerale cu adevărat absurde, şi nu numai în mediul teoreticienilor, ci chiar în rândul istoricilor. De aceea nu se întâmplă foarte des să citim o evaluare complexivă corectă şi măsurată a gândirii Stagiritului.

Am dori să reproducem, cu titlu de exemplu, una din cele mai insidioase judecăţi date tocmai de cel mai important istoric francez al istoriei filosofiei antice din ultima

vreme, ca cititorul să-şi poată face o idee adecvată despre ce vorbim: „Probabil Aristotel ar putea fi definit fără nedreptate – scrie Léon Robin – spunând că a fost prea mult şi prea puţin filosof: dialectic priceput şi abil, nu a fost nici profund şi nici original. Cea mai importantă parte a invenţiilor sale constă în formule bine ticluite, în distincţii verbale uşor de mânuit. El a construit o maşină al cărei angrenaj, odată pus în mişcare, dă iluzia unei reflecţii pătrunzătoare şi a unei cunoaşteri reale. Din păcate, el s-a folosit de o asemenea maşină pentru a-l combate atât pe Democrit, cât şi pe Platon. Astfel, el a deturnat pentru multă vreme ştiinţa de pe căile pe care aceasta ar fi putut face progrese decisive. În schimb [...] el a fost un enciclopedist chibzuit şi un mare dascăl: a ctitorit universalitatea cunoştinţelor vremii sale şi a ştiut să le expună sistematic şi cu mare abilitate în lecţii şi tratate. Vastitatea şi varietatea operei sale, nişte calităţi ce nu pot fi negate în privinţa elaborării şi prezentării (ceea ce, însă este ceva mult diferit de spiritul de cercetare în materie de ştiinţă şi filosofie): iată, dincolo de specificele circumstanţe istorice, ceea ce a adus o trecere incomparabilă filosofiei sale şi numelui său".[1] Evident, Robin însuşi ajunge să contrazică *în fapt* cele spuse, până acolo încât în lucrarea sa dedică lui Aristotel mai mult spaţiu decât lui Platon însuşi, iar ceea ce spune despre Aristotel răstoarnă punctual judecata sa finală. Dar noi am dorit să citim această evaluare cu titlu de paradigmă, adică pentru a arăta câtă asprime şi duşmănie, şi câtă iraţionalitate condiţionează chiar şi judecata istoricilor, care ar trebui să fie mereu „deasupra polemicii".

[1] Robin, *Storia del pensiero greco*, p. 374.

II. CULMILE ŞI APORIILE FILOSOFIEI ARISTOTELICE

Cine ne-a urmărit până aici şi-a putut da seama bine că succesul aristotelismului are alte motive decât simplele „circumstanţe istorice" sau, mai rău, „enciclopedism", sau şi mai rău „formule bine ticluite".

În primul rând am aminti culmile metafizicii. Reforma concepţiei platoniciene despre Idei alături de aprofundarea rezultatelor „celei de-a doua navigări" l-au condus pe Aristotel la marea descoperire a Motorului Imobil, adică a descoperirii Absolutului conceput nu ca realitate supremă *inteligibilă*, ci ca supremă *Inteligenţă* (*autointeligenţă*, *gândire de sine*). Din această descoperire s-a inspirat întregul Occident, în diferite feluri: de la teologii medievali, care l-au aşezat la baza întregii regândiri filosofice a ideii de Dumnezeu de care vorbesc Scripturile, la Hegel, care nu a ezitat să considere această idee speculativă drept „ce e mai bun şi liber" şi să vadă în aceasta prima intuire istorică a Absolutului ca gândire de sine. Aporiile la care a dat naştere această descoperire sunt la fel de remarcabile: transcendenţa sa absolută, dezinteresată de orice legătură concretă cu lumea şi cu oamenii, urma să facă greu de înţeles legăturile lumii (şi structurarea lumii) şi a oamenilor cu aceasta. Lumea există dintotdeauna şi pentru totdeauna, şi dintotdeauna şi pentru totdeauna tinde spre Principiul Prim, dar nu pentru că Acesta *ar dori* sau *ar rândui* aşa ceva, ci numai pentru că, fiind Bine suprem, ca atare, nu poate să nu atragă. Dar dacă este

aşa. El atrage lumea într-un mod fatalist şi aproape mecanic (aproape aşa cum atrage magnetul). Fără a mai pomeni de aporiile teologice ce apar din faptul că Aristotel a admis şi alte Inteligenţe (chiar dacă inferioare) alături de şi sub prima. Din toate aceste dificultăţi numai teorema creaţiei a putut oferi o cale de ieşire: dar este vorba de o teoremă ce a rămas necunoscută întregii lumi greceşti. În orice caz, faptul de a fi indicat Absolutul ca spirit şi gândire, ca substanţă imaterială şi inteligenţă, rămâne cea mai importantă cucerire a metafizicii antice. Pe lângă descoperire mai trebuie să subliniem, chiar şi în trecere doar, importanţa figurilor speculative particulare ale metafizicii, precum: *fiinţa*, *categoria*, *substanţa*, *accidentul*, *materia*, *actul*, *forma*, *potenţa* şi toate celelalte ce se leagă de acestea, în jurul cărora se va concentra discuţia pentru secole întregi (chiar şi atunci când, precum în epoca raţionalismului şi empirismului, se va încerca o reconfigurare a semnificaţiei acestor termeni).

În ce priveşte fizica aristotelică (incluzând şi cosmologia), situaţia este aceeaşi: ştim că fizica Stagiritului este, de fapt, o *metafizică a sensibilului* şi că ea trebuie judecată ca atare: este vorba de ceva diferit decât fizica la care s-a referit Galilei, deschizând marea epocă a ştiinţei moderne: iar când istoricii reproşează fizicii aristotelice de a fi frânat ştiinţa până la Galilei, uită tocmai acest fapt structural şi uită şi cât a contribuit această metafizică a naturii la pregătirea acelui *logos* care va da naştere adevăratei ştiinţe a naturii.

Chiar şi în psihologie rezultatele aristotelice sunt esenţiale. Încă o dată, aceste rezultate au puţin de-a face cu moderna ştiinţă empirică ce poartă acelaşi nume, având în vedere că psihologia Stagiritului are o puternică bază metafizică şi nu

este deloc înlocuită de cealaltă, care porneşte de la alte premise. Explicaţia cunoaşterii ca o progresivă dematerializare a formei, ce începe de la simţuri şi se termină în intelect, rămâne, probabil, contribuţia cea mai mare dată de Stagirit în acest domeniu. Aporiile implicate în doctrina platoniciană a *anamnezei* sunt depăşite printr-o înţeleaptă folosire a conceptelor de act şi potenţă, cum am văzut. Dar se naşte o altă aporie la un nivel mai înalt: în noi există un *Nous*, un spirit, o gândire care acţionează punând în act cunoaşterea cea mai înaltă (care este cea mai înaltă formă de dematerializare) aceasta vine „din afara noastră" şi este nemuritoare, ba chiar este „divinul din noi": dar în ce fel vine din afara noastră, care să-i fie originea şi destinul, Aristotel nu ne spune. Şi toate încercările de interpretare succesive sunt improprii, pentru că Aristotel nu putea, din motive structurale, să se refere la ele, altfel ar fi trebuit să reia miturile escatologice ale lui Platon, asumate de el în scrierile de tinereţe exoterice, dar lăsate de o parte apoi complet, sau ar fi trebuit să facă apel la un principiu creaţionist.

Esenţiale sunt rezultatele *Eticii*, iar influenţa lor de-a lungul vremii a fost pe măsură. În gândirea sa morală Aristotel este mai platonician decât se recunoaşte de obicei. Ideea de bază a eticii aristotelice este, în mod esenţial, cea socratic-platoniciană, potrivit căreia esenţa omului este dată de sufletul său, deci adevăratele valori sunt acela ale sufletului, faţă de care toate celelalte au doar o valoare instrumentală. Lipseşte, în schimb, eticii aristotelice dimensiunea religioasă şi escatologică ce îi este proprie lui Platon şi tocmai această lipsă (alături de fenomenologia atentă de tip realist la care Aristotel se înhamă) o face să pară mai diferită de cea platoniciană decât ar fi în realitate. „Îngrijirea sufletului" de

tip socratic rămâne ideea de bază: virtutea este doar virtutea sufletului, aşa cum fericirea este numai fericirea sufletului. Din distingerea părţilor sufletului se deduce diferenţierea virtuţilor şi în cea mai înaltă parte a sufletului se află cea mai înaltă virtute. Rămâne esenţial, în orice caz, ca Aristotel să demonstreze în ce fel, acel tip de etică stă în picioare pe baze pur filosofice, făcând abstracţie de motivele religioase platoniciene. Aristotel încearcă, de asemenea, depăşind pe Socrate şi Platon, să explice psihologia actului moral, reevaluând şi acele elemente volitive pe care Platon le-a introdus în suflet începând cu *Republica*, dar pe care nu a ştiut să le utilizeze până la capăt. Dar, în acest caz, succesul este relativ; Aristotel înţelege că în ce priveşte acţiunea noastră morală *libertatea* este determinantă, dar nu reuşeşte să determine apoi ce să fie voinţa şi liberul arbitru, iar acesta din urmă îi alunecă printre degete în momentul în care încearcă să-l apuce. Şi el, ca şi Platon, vede în cunoaştere (sau, pentru a folosi limbajul său, în *virtuţile intelective*) cea mai înaltă *areté* a omului, iar în contemplarea adevărului identifică ceea ce-l face pe om să fie sine însuşi complet şi întru totul. Rămâne aporetică în etica aristotelică determinarea valorii adevărate a acţiunii morale: virtuţile etice, pe de o parte, presupun pentru a fi realizate, virtutea intelectuală a prudenţei (*phrónesis*), dar prudenţa poate să existe numai dacă există şi virtuţile etice (şi invers). În plus, pentru a deveni buni este nevoie să se dorească acest lucru; dar a recunoaşte scopurile bune îi revine numai celui ce e deja bun; astfel încât ne învârtim în cerc. Iar alegerea raţională în care cercetătorii au crezut că întrevăd voinţa şi libertatea, pentru Aristotel nu este decât *alegerea mijloacelor* şi nu a scopurilor (spre care se tinde înaintea alegerii). Şi etica aristotelică este în bună măsură intelectualistă: nota

caracteristică a omului desăvârşit (la fel ca şi în cazul Zeului) este raţiunea şi cunoaşterea, nu voinţa.

Şi mai accentuate sunt aporiile politicii (care – să ne amintim – este parte integrantă a eticii). Pe lângă splendidele intuiţii (precum definirea omului ca vieţuitor esenţialmente politic şi o serie de afirmaţii derivate de aici) noi găsim şi teoretizarea *sclavagismului* şi chiar a *rasismului*. Aristotel nu ştie să vadă dincolo de polis şi continuă să creadă că polisul este instituţia politică cea mai desăvârşită. Discipolul său, Alexandru, a încercat să elenizeze barbarii şi a deschis noi căi pentru istorie, dar Stagiritul nu a putut înţelege nimic din asta: barbarii erau, pentru el, fiinţe inferioare *prin natură* şi, deci, nu puteau fi nici puşi pe aceeaşi treaptă cu grecii, nici să fie elenizaţi şi nici să fie subiecte active ale unor organisme politice diferite de polis. Am văzut pe larg în ce fel aceste aporii derivă mai mult din contextul istoric şi cultural ce condiţiona filosoful decât din principiile sale. Dar asta este cu atât mai interesant, pentru că arată în ce fel în înţelegerea adecvată a omului şi destinului său nu intervin decât elemente ale speculaţiei care intră în joc. Aplicate omului, principiile pur filosofice demonstrează a fi susceptibile de a fi în mare măsură plastice şi manipulabile. În particular, Aristotel nu a putut acorda o însemnătate adevărată omului, pentru că nu l-a pus în legătură cu Dumnezeu: pentru că Zeul său nu este creator, nu se interesează de oameni şi rămâne străin de destinul indivizilor, cât şi a popoarelor. Oamenii există dintotdeauna şi vor exista pentru totdeauna (pentru că nici lumea nici speciile vii nu au avut o origine), dar vor conta mai puţin ca indivizi concreţi şi mai mult ca purtători şi transmiţători ai *eidos*-ului lor, adică a raţionalităţii pe care o încarnează în măsura în care o încarnează; dar omul singular,

ca individ, rezultă a fi nesemnificativ. Numai revoluţia creştinismului va şti să reevalueze omul, tocmai ca individ şi va şti să explice care este adevărata rădăcină a răului, adică a responsabilităţii morale: şi numai ideea de „fii ai lui Dumnezeu" va oferi instrumentul pentru abandonarea definitivă a distincţiei bărbat-femeie, om liber-sclav, grec-barbar şi toate celelalte conexe şi va şti să dea seamă de semnificaţia adevăratei egalităţi a fiecăruia şi a tuturor.

Despre sensul şi însemnătatea logicii aristotelice am vorbit pe larg: cu greu s-ar putea afirma sau demonstra că noile logici ale vremurilor moderne ar putea subzista dacă Aristotel nu ar fi scris *Organonul* său. Asta nu înseamnă deloc, în mod evident, că silogismul constituie, aşa cum a susţinut Aristotel, forma oricărei argumentări corecte, cât şi structura oricărei mediaţii şi inferenţe. În rest, în diferitele ramuri ale cunoaşterii filosofice Aristotel însuşi se foloseşte masiv de alte procedee, care nu sunt propriu-zis deductive. Şi am văzut şi că inducţia, ca şi însăşi platoniciana intuiţie indică la Aristotel limitele declarate ale deducţiei silogistice. Dar logica aristotelică rămâne, în orice caz, ca un trunchi din care se ivesc, precum nişte ramuri, logicile succesive.

În fine, în privinţa raportului cu Platon am spus tot ceea ce era nevoie în paragraful de început. Aici, ca o concluzie, dorim numai să mai adăugăm următoarele: imanentizarea Ideilor şi transformarea lor în esenţe (adică în structuri inteligibile ale sensibilului) care, cum am văzut, au dus nu la negarea existenţei substanţelor suprasensibile, ci la o mai elevată concepere a lor ca *inteligenţe* (şi nu inteligibile), ceea ce deschide o ulterioară aporie: ce raport există între aceste esenţe inteligibile imanente şi Inteligenţa (şi Inteligenţele) transcendente? Inteligibilul

imanent depinde sau nu de Inteligența transcendentă? Dacă depinde, în ce fel depinde? Era nevoie să se facă din esențele inteligibile gândurile însele ale Inteligenței creatoare şi a le considera cauze exemplare, punând la bătaie acea intuiție ce i-a străfulgerat doar vag prin minte lui Platon prin doctrina Demiurgului, dar repede compromisă în contextul gândirii platoniciene înseşi, având în vedere că Demiurgul nu este decât un Zeu inferior, mult dedesubtul Ideilor. Tot teorema creației este calea de ieşire şi din aceste aporii.

Şi pentru a termina expunerea şi interpretarea gândirii lui Aristotel, care este, cu siguranță cea mai împlinită expresie şi aproape un fel de sinteză a filosofiei clasice, care, la rândul ei, este forma filosofiei cea mai angajantă speculativ şi metafizic, am dori să încheiem expunerea în cerc față de ceea ce am spus în introducere, reluând încă un punct. Răspunzând celor ce atacă filosofia, Aristotel scrie în *Protrepticul*: „Să zicem că, de pildă, cineva ar susține că nu trebuie să filosofezi. [...] de vreme ce a te întreba dacă trebuie sau nu să filosofezi înseamnă chiar a face filosofie şi de vreme ce tot a filosofa e şi a te dedica contemplației filosofice, ei bine, cum spuneam, arătând că fiecare dintre acestea îi este propriu omului, vom respinge lucrul susținut". Ceea ce înseamnă că dacă trebuie să filosofăm, filosofăm fără doar şi poate. Dacă nu trebuie să filosofăm, va fi nevoie să filosofăm pentru a demonstra asta: dar asta înseamnă a filosofa. Este imposibil, deci, structural, să nu filosofăm. Ei bine, când Aristotel enunță aceste sacrosancte adevăruri, nu bănuia că tocmai filosofia sa va deveni determinantă în istoria conținuturilor filosofării omeneşti: tocmai conceptele, principiile şi categoriile aristotelice vor fi cel mai adesea invocate pro sau contra filosofiei, dar cu rezultatul pe care

afirmația de mai sus o demonstrează ca fiind inevitabilă.

Şi să nu creadă omul de astăzi, după Freud şi Marx, că a lăsat în urmă complet dimensiunea clasică a filosofiei, ce îşi are formularea cea mai tipică în aristotelism: dacă nu se va refugia complet în câmpul restrâns al ştiințelor empirice, dacă nu se va limita exclusiv la implicarea politică sau nu se va preda complet neliniştii existențiale, şi va căuta afirmarea de tip meta-sectorială, meta-empirică, se va regăsi tocmai în acea dilemă pe care am pomenit-o, şi de cele mai multe ori – fie că este sau nu conştient – se va regăsi folosind categorii, care, prin filiație directă, sau prin dialectică şi transformare mediată şi contrapoziție, derivă de la Aristotel şi de la acea filosofie clasică ce la el a găsit cea mai completă formulare a sa. Şi atunci, nu numai că este nebunie să se renunțe la a filosofa, dar este nebunie, având în vedre că trebuie fatalmente să se filosofeze, şi să se creadă că ne putem limita la ziua de astăzi, pentru că prezentul nu poate fi înțeles fără trecutul din care se naşte şi, în plus, nu este niciodată cu adevărat actual, sau este numai în mod iluzoriu actual: pentru că actual nu este momentul care aleargă, ci ceea ce rezistă dincolo de moment şi, la limită, cu adevărat actuală este numai veşnicia.

Cuprins

Prefață 5

Aristotel şi sistematizarea cunoaşterii filosofice 9

Secțiunea întâi
Relația dintre Aristotel şi Platon. Desfăşurarea „celei de-a doua navigări" 11

I. Premisă critică: metoda istorico-genetică şi interpretarea modernă a gândirii aristotelice 13
II. Punctele comune esențiale dintre Platon şi Aristotel: adeverirea „celei de-a doua navigări" 23
III. Diferențele de fond între Aristotel şi Platon 31

Secțiunea a doua
Metafizica şi ştiințele teoretice 37

I. Metafizica 39
1. Conceptul de metafizică şi trăsăturile acesteia 39
2. Cele patru cauze 45
3. Ființa şi semnificațiile sale şi sensul formulei „ființa ca ființă" 47
4. Schema aristotelică a semnificației ființei şi structura acesteia 52
5. Precizări asupra semnificației ființei 55
6. Problema substanței 62
7. Problema „ousiei" în general: forma, materia,

sinolul şi notele definitorii ale conceptului de substanţă 64
8. „Forma" aristotelică nu este universalul 70
9. Actul şi potenţa 75
10. Demonstrarea existenţei substanţei suprasensibile 77
11. Natura Motorului Imobil 82
12. Unitatea şi pluralitatea Divinului 84
13. Zeul şi lumea 87
II. Fizica 90
1. Caracteristicile fizicii aristotelice 90
2. Schimbarea şi mişcarea 91
3. Spaţiul şi vidul 95
4. Timpul 99
5. Infinitul 102
6. „Quinta essentia" şi diviziunea lumii sublunare şi cereşti 103
III. Psihologia 107
1. Conceptul aristotelic de suflet 107
2. Tripartiţia sufletului 110
3. Sufletul vegetativ 113
4. Sufletul senzitiv 115
5. Sufletul raţional 119
IV. Matematica 125

Secţiunea a treia
Ştiinţele practice: etica şi politica 129

I. Etica 131
1. Rapoartele dintre etică şi politică 131
2. Binele suprem al omului: fericirea 135
3. Deducerea „virtuţilor" din „părţile sufletului" ... 141

4. Virtuțile estice 142
5. Virtuțile „dianoetice" 148
6. Fericirea perfectă 152
7. Prietenia şi fericirea 155
8. Plăcerea este fericire 161
9. Psihologia actului moral 164
II. Politica 169
1. Conceptul de stat 169
2. Administrarea familiei 172
3. Cetățeanul 176
4. Statul şi formele sale posibile 178
5. Statul ideal 182

Secțiunea a patra
Întemeierea logicii, retoricii şi poeticii 191

I. Întemeierea logicii 193
1. Conceptul de logică sau „analitică" 193
2. Schema generală a scrierilor logice şi naşterea logicii aristotelice 195
3. Categoriile, termenii şi definițiile 198
4. Propozițiile (De Interpretatione) 202
5. Silogismul 204
6. Silogismul ştiințific sau demonstrația 208
7. Cunoaşterea imediată 211
8. Principiile demonstrației 212
9. Raționamentul dialectic, raționamentele eristice şi paralogismele 214
10. Logica şi realitatea 218
II. Retorica 221
1. Geneza platoniciană a retoricii aristotelice 221
2. Definiția retoricii şi rapoartele ei cu dialectica,

etica şi politica 222
3. Diferitele argumente de persuadare 224
4. Entimema, exemplul şi premisele demonstraţiei retorice 227
5. Cele trei feluri de retorică 230
6. Topica retoricii 232
7. Concluzii asupra „Retoricii" 235
III. Poetica 238
1. Conceptul de ştiinţe productive 238
3. Mimesis-ul poetic 240
3. Frumosul 245
4. Catharsis-ul 246

Secţiunea a cincea
Concluzii asupra filosofiei aristotelice 251

I. Soarta filosofiei aristotelice 253
II. Culmile şi aporiile filosofiei aristotelice 256

Redactor: Cristina Palici
Tehnoredactor: Georgiana Tremurici
Corector: Cristian Şoimuşan
Copertă: Cristian Marchiş

***

Tiparul executat de
SC GUTENBERG SRL
435600 Târgu-Lăpuş, str. Florilor nr. 11
Tel./fax: 0262-385786; 0723-377599
E-mail: contact@galaxiagutenberg.ro
www.galaxiagutenberg.ro
www.librariilegutenberg.ro

Planul general al lucrării este următorul:

Vol. I:
Orfismul şi presocraticii
Vol. II:
Sofiştii, Socrate şi micii socratici
Vol. III:
Platon şi Academia antică
Vol. IV:
Aristotel şi peripateticii
Vol. V:
Cinismul, epicureismul şi stoicismul
Vol. VI:
Scepticismul, eclectismul, neoaristotelismul şi neostoicismul.
Vol. VII:
Renaşterea platonismului şi a pitagorismului, Corpus Hermeticum şi Oracolele caldeene
Vol. VIII:
Plotin şi neoplatonismul păgân
Vol. IX:
Direcţiile principale ale gândirii antice şi lexicul
Vol. X:
Bibliografia gânditorilor greci şi romani

Ar fi o nebunie să renunţăm la a filosofa, câtă vreme prezentul nu poate fi înţeles fără trecutul din care se naşte, căci el nu poate fi niciodată cu adevărat actual, sau este numai în mod iluzoriu actual; pentru că actual nu este momentul care aleargă, ci ceea ce rezistă dincolo de moment şi, la limită, cu adevărat actuală este numai veşnicia.

Giovanni Reale

ISBN 978-973-141-090-6
ISBN 978-973-141-102-6

Seria Phronesis 4

Pe coperta 1: Rafaello, Şcoala din Arena, detaliu.